موسوعة المسائل العقدية

تأليف

محمد بن نصر أبي جبل

دار اللؤلؤة

الجزء السادس العاشر

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

(أبواب أصول المعتزلة الخمسة)

(باب الأصل الأول التوحيد عند المعتزلة)

هذا هو الأصل الأول من أصول المعتزلة الخمسة، وهو عندهم يدور حول ما يثبت لله وما ينفي عنه من الصفات. ويدل على ذلك تعريفهم له. يقول القاضي عبد الجبار، وهو يعرف التوحيد لغة واصطلاحا: "والأصل فيه أن التوحيد في أصل اللغة عبارة عما يصير به الشيء واحدا، كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركا، والتسويد، عبارة عما به يصير الشيء أسودا، ثم يستعمل في الخير عن كون الشيء واحدا لما لم يكن الخبر صادقا إلا وهو واحدا، فصار ذلك كالإثبات فإنه في أصل اللغة عبارة عن الإيجاب... "

التوحيد في اصطلاح المتكلمين: يقول القاضي: "فأما في اصطلاح المتكلمين، فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه، والإقرار به. ولا بد من اعتبار هذين الشرطين: العلم والإقرار جميعا، لأنه لو علم ولم يقر أو أقر ولم يعلم لم يكن موحدا".

وعلى ذلك فهذا الأصل يبحث في مذهب المعتزلة في صفات الباري تعالى وما يثبت له، وما ينفي عنه.

المطلب الأول: تقسيم المعتزلة للصفات

ذكر المعتزلة تقسيما خاصا بهم للصفات؛ لكن الملاحظ أن هذا التقسيم لا أثر له على حقيقة مذهبهم؛ لأنه وكما سيتبين في المطلب القادم - بإذن الله - أن المعتزلة تنفي قيام جميع الصفات بالله ﷻ على الحقيقة.

فقد ذكر القاضي عبد الجبار أن صفات الله ثلاثة أقسام:

١ - صفات يختص بها على وجه لا يشاركه فيه غيره، مثل كونه قديرا وغنيا. ٢ - صفات يشاركه فيها غيره في نفسها، ويخالفه في كيفية استحقاقه لها، نحو كونه قادرا، عالما، حيا، موجودا.٣ - صفات يشاركه فيها غيره في نفس الصفة وفي جهة الاستحقاق، نحو كونه مدركا، ومريدا، وكارها، فإن الله مدرك لكونه حيا بشرط وجود المدرك، كذلك الواحد منا، وكذلك هو مريد وكاره بالإرادة والكراهية، وكذلك الواحد منا، إلا أن ثم فرقا هو القديم تعالى حي لذاته فلا يحتاج إلى حاسة، ومريد وكاره بإرادة وكراهة موجودتين لا في محل، بينما الواحد منا مريد وكاره لمعنيين محدثين في قلبه.

وكما قلت: فإن هذا التقسيم لا أثر له في حقيقة مذهبهم في الصفات؛ لأنهم لا يثبتون الصفات حقيقة في الذات، وهذا الأمر سيتضح أكثر عند الكلام على منهجهم في النفي في باب الصفات.

منهج المعتزلة في النفي في باب الصفات.

المطلب الثاني: رأي جمهور المعتزلة في الصفات وشبهاتهم والجواب عليها

عرفنا أن القول بنفي الصفات قد بدأ قبل ظهور المعتزلة على يد الجعد بن درهم، ثم الجهم بن صفوان الذي اشتهر بنشره لهذا المذهب، وإليه نسبت فرقة الجهمية، ثم أنه لما ظهرت المعتزلة أخذت في جملة ما أخذته من الجهمية القول بنفي الصفات، ودليل ذلك: أن مؤسس مذهب الاعتزال واصل بن عطاء كان ينفي الصفات معتقدا أن إثباتها يؤدي إلى تعدد القدماء؛ وذلك شرك، ولذا كان يقول: "إن من أثبت لله معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين". ويرى الشهرستاني: أن القول بنفي الصفات كما بدأه واصل كان غير ناضج؛ لأنه شرع فيه على قول ظاهر، وهو الاتفاق

على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين.أما المعتزلة الذين خلفوه؛ فإنهم عاصروا حركة ترجمة الكتب اليونانية والكتب الفارسية إلى العربية التي تشتمل على الفلسفة وبعض الأمور الدينية؛ وخصوصا كتب الفلاسفة.وكان الفلاسفة يرون أن الله تعالى واجب الوجود بذاته، وأنه واحد من كل وجه ؛ فنفوا صفات الباري تعالى زائدة على الذات، وقالوا: أنه تعالى عالم بالذات لا يعلم زائد على ذاته.فهذا أفلوطين وهو الذي تأثر به المسلمون أكثر من تأثرهم بغيره من فلاسفة اليونان، يتحدث عن تعالية الله تعالى، ويمنع أن نطلق عليه صفة من الصفات؛ لأننا بذلك نشبهه تعالى بالأفراد، فلا نقول أن لله تعالى علما لأنه هو العلم.. وليس يحتاج تعالى إلى بصر؛ لأنه ذاته النور الذي يبصر به الناس.

وقد تأثر المعتزلة بهؤلاء الفلاسفة، فاقتبسوا منهم قولهم في الصفات. يقول الغزالي والشهرستاني: "إن المعتزلة وافقوا الفلاسفة على قولهم في الصفات".

ولذا فإن المعتزلة الذين جاؤوا بعد واصل أخذوا بتأثير الفلسفة يفسرون قوله، ويضيفون إليه بعض التعديلات التي لا تؤثر على الجوهر، ويؤيدون ذلك بشبهات عقلية، فقالوا: إن الله عالم بذاته، قادر بذاته لا يعلم وقدرة هي صفات قديمة ومعان قديمة ومعان قائمة به. وقد ذكر ابن المرتضي المعتزلي إجماعهم على ذلك، فقال: "وأما ما أجمعت عليه المعتزلة، فقد أجمعوا على أن للعالم محدثا قديما قادرا عالما حيا لا لمعان..". وقد تمسكوا في قولهم هذا بشبهات، منها ما يلي:

الشبهة الأولى: يقول أبو الحسن الخياط: "أن الله تعالى لو كان عالما بعلم، فإما أن يكون ذلك العلم قديما أو يكون محدثا، ولا يمكن أن يكون قديما؛ لأن هذا يوجب وجود اثنين قديمين، وهو تعدد وهو قول فاسد. ولا يمكن أن يكون علما محدثا، لأنه لو كان كذلك يكون قد أحدثه الله إما في نفسه أو في غيره أو لا في محل؛

فإن كان أحدثه الله في نفسه أصبح محلا للحوادث، وما كان محلا للحوادث فهو حادث، وهذا محال، وإذا أحدثه في غيره، كان ذلك الغير عالما بما حله من دونه، كما أن من حله اللون فهو المتلون به دون غيره، ولا يعقل أن يكون أحدثه لا في محل؛ لأن العلم عرض لا يقوم إلا في جسم، فلا يبقى إلا حال واحد، وهو أن الله عالم بذاته".

المناقشة:

يقال لهم: أما قولكم أن الله تعالى لو كان عالما بعلم؛ فإما أن يكون ذلك العلم قديما أو يكون محدثا. فهذا نوافقكم عليه، فإنه لا ثالث لهذين القسمين.

وأما قولكم "ولا يمكن أن يكون علما محدثا.. "؛ فهذا نوافقكم عليه أيضا، فإن الصفة ليست حادثة بل هي قديمة بقدم موصوفها، كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

بقي الآن قولكم "ولا يمكن أن يكون علما قديما؛ لأنه يوجب تعدد القدماء..".

ونقول: "إن قولكم هذا فيه إجمال، لا نجيبكم عليه حتى نعرف مرادكم منه؛ إن أردتم بقولكم".. علما قديما" بمعنى القائم بنفسه المستقل عن موصوفه؛ فصفة العلم ليست قديمة بهذا الاعتبار، بل هي صفة القديم. وإن أردتم بقولكم "قديما" بمعنى أنه لا ابتداء له، ولم يسبقه عدم مطلق، فصفة العلم قديمة بقدم موصوفها، وإذا كان قدمها تابعا لقدم موصوفها: فليس هناك تعدد قدماء كما تزعمون، بل هناك قديم وصفته، ولا يلزم من كون الصفة قديمة لقدم موصوفها أن يكون هناك تعدد، وإلا للزم أن تكون صفة الإله إلها، وصفة الإنسان إنسانا، وبطلان هذا لا شك فيه عند من له شيء من العقل، وما يؤدي إلى الباطل فهو باطل؛ وبذلك يبطل تعدد القدماء الذي تزعمونه من إثبات الصفات، وعليه فإن شبهتكم هذه تنتقض ببطلان أحد مقدماتها، وهو قولكم "ولا يمكن أن يكون قديما..". والله أعلم.

الشبهة الثانية: يقول يحيى بن الحسين – وهو من أئمة الزيدية –:".. وأما ما ذكر من العلم فإنه لا يخلو من أن يكون الله العالم بنفسه ويكون العلم من صفاته في ذاته لا صفته لغيره، فقد جعل مع الله سواه، ولو كان مع الله سواه؛ لكان أحدهما قديما والآخر محدثا، فيجب على من قال بذلك أن يبين أيهما المحدث لصاحبه، فإن قال: إن العلم أحدث الخالق كفر، وإن قال: إن الله أحدث العلم، فقد زعم أن الله كان غير عالم حتى أحدث العلم، ومتى لم يكن العلم فضده لا شك ثابت، وهو الجهل، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وإن رجع هذا القائل الضال إلى الحق من المقال.. فقال: إنه العالم بنفسه.. وأنه لا علم ولا عالم سواء..".

المناقشة:

والجواب عن هذه الشبهة من وجوه منها:

الأول: أما قولكم أن يقال الصفة عين الذات، كالعلم يقال فيه عين العالم، فإنه يوجب الكثرة في الذات؛ وذلك لما يلي:

أ- أن هناك فرقا بين قولنا: ذاته ذاته، وبين قولنا: ذاته علمه، فإن هذا يوجب التغاير، ومن ثم يوجب الكثرة في الذات. ب- أن حقيقة العلم مغاير لحقيقة القدرة ولحقيقة الحياة والإرادة، فلو كان الكل عبارة عن حقيقة ذاته لزم القول بأن الحقائق الثلاثة حقيقة واحدة، وذلك باطل. وأيضا فإنه يوجب الكثرة في الذات، وهو باطل فما يؤدي إليه مثله، وبذلك يبطل الجزء الأول من الشبهة. الثاني: أما قولكم "أو غيرها" أي: الذات. نقول: لفظ الغير مجمل إن أريد به ما هو مباين له تعالى، فلا يدخل علمه وسائر صفاته في لفظ الغير، كما يدخل في قول النبي ﷺ: ((من حلف بغير الله فقد أشرك)). وقد ثبت في السنة جواز الحلف بصفاته تعالى كعزته وعظمته، فعلم أنها لا تدخل في مسمى الغير عند الإطلاق. وإذا أريد بالغير أنه ليس هو إياه، فلا

ريب أن العلم ليس هو العالم كما بيناه في الرد على الجزء الأول من الشبهة.

وعلى ذلك فلا نقول الصفة عين الذات - كما تزعمون - لما فيه من اللوازم الفاسدة التي سبق عرض بعضها؛ وليست الصفة غير الذات بمعنى مباينة لها بل هي صفة الذات بمعنى أنها ليست هي الذات، ولا يلزم من كون الصفة ليست هي الموصوف لا يلزم من ذلك أن يكون مع الله سواه، لأن الصفة تابعة للموصوف غير مستقلة عنه، كما أنها تتبعه قدما وحدوثا، وبما أن الله قديم فإن صفاته قديمة بقدمه، وبذلك تبطل هذه الشبهة. والله أعلم.

الشبهة الثالثة: يروي الشهرستاني عن المعتزلة أنهم قالوا: "لو قامت الحوادث بذات الباري تعالى لا تصف بها بعد أن لم يتصف، ولو اتصف لتغير، والتغير دليل الحدوث؛ إذ لابد من مغيره".

المناقشة:

نقول: شبهتكم هذه تتبنى على إلزامكم بأن الصفات حادثة، وهو إلزام باطل لما يلي:

أولا: أن القول بحدوث الصفة يشير إلى أن الله تعالى كان جاهلا حتى أحدث العلم، وعاجزا حتى أحدث القدرة، ووصف الله بالجهل أو العجز كفر بلا خلاف؛ لأنه وصف له بصفة نقص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، فما يؤدي إليه مثله.

ثانيا: أنا لم نقل: أن الصفات حادثة، بل قلنا: إنها تابعة لموصوفها بالقدم من غير أن تكون مستقلة عنه على التفصيل الذي سبق ذكره في كلمة القديم عند الرد على الشبهة الأولى، وبذلك تبطل هذه الشبهة. والله أعلم.

الشبهة الرابعة: يقول الرازي - وهو يحكي شبهات المعتزلة في نفي الصفات: "والشبهة السادسة: أن الله تعالى إنما كفر النصارى في قوله تعالى: لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ

قَالُواْ إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ [المائدة: ٧٣]. فلا يخلو إما أن يقال أنه تعالى إنما كفرهم؛ لأنهم أثبتوا ذواتا ثلاثة قديمة بأنفسها، أو لأنهم أثبتوا ذاتا موصوفة بصفات متباينة، والأول باطل؛ لأن النصارى لا يثبتون ذواتا ثلاثة قديمة قائمة بأنفسها، ولما لم يقولوا بذلك استحال أن يكفرهم الله بسبب ذلك، ولما بطل القسم الأول ثبت القسم الثاني، وهو أنه تعالى إنما كفرهم لأنهم أثبتوا ذاتا موصوفة بصفات متباينة، ولما كفر النصارى لأجل أنهم أثبتوا صفاتا ثلاثة، فمن أثبت الذات مع الصفات فقد أثبت أكثر من ثلاثة، وكان كفره أعظم من كفر النصارى؛ لأنه أثبت أكثر مما أثبتوا..".

المناقشة:

يقال لهم: إن استدلالكم بهذه الآية باطل؛ وذلك أن الله تعالى إنما كفر النصارى لأنهم أثبتوا صفاتا ثلاثة، هي في الحقيقة ذوات بدليل اعتبارهم إياها آلهة، ومن أثبت كثرة في الآلهة فلا شك في كفره ؛ ويدل على أنهم يعتبرونها آلهة قوله تعالى في آخر الآية: وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ [المائدة: ٧٣]. فحصره سبحانه وتعالى الألوهية في واحد بعد تكفيره من قال: إن الله ثالث ثلاثة؛ دليل على أن المراد من ثلاثة ثلاثة آلهة. وبدليل قوله تعالى: وَلاَ تَقُولُواْ ثَلاَثَةٌ انتَهُواْ [النساء: ١٧١].يقول القرطبي - عند تفسير هذه الآية -: "المعنى: ثلاثة آلهة".ويقول الرازي - في معرض رده على هذه الشبهة -:".. ألا ترى أنهم - أي: النصارى - جوزوا انتقال أقنوم الكلمة من ذات الله إلى بدن عيسى - عليه السلام - والشيء الذي يكون مستقلا بالانتقال من ذات إلى ذات أخرى، يكون مستقلا بنفسه قائما بذاته؛ فهم وإن سموها صفات؛ إلا أنهم قائلين في الحقيقة بكونها ذوات، ومن أثبت كثرة في الذوات المستقلة، فلا شك في كفره".

وعلى ذلك: فإن تكفير الله للنصارى ليس لأنهم أثبتوا ثلاث صفات بل لأنهم أثبتوا ثلاثة آلهة.

وبذلك يبطل استدلالكم بهذه الآية. والله أعلم.

الشبهة الخامسة:

يقول ابن تيمية: (ادعت المعتزلة أن صفات الباري تعالى ليست زائدة على ذاته؛ لأنه لا يخلو إما أن يقوم وجوده بتلك الصفة المعينة بحيث يلزم من تقدير عدمها عدمه. أو لا.

إن كان لا يقوم وجوده إلا بها؛ فقد تعلق بها وصار مركبًا من أجزاء لا يصح وجوده إلا بمجموعها، والمركب معلول. وإن كان لا يقوم وجوده بها ولا يلزم من تقدير عدمها عدمه فهي عرضية والعرض معمول، وهما على الله محال فلم يبق إلا أن صفات الباري غير زائدة على ذاته، وهو المطلوب).

المناقشة:

لقد أجاب ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذه الشبهة فقال: الذي عليه الكتاب والسنة أن الله سبحانه وتعالى له علم وقدرة ورحمة ومشيئة وعزة... وساق النصوص على ذلك من الكتاب والسنة إلى أن قال... وأما الجواب على شبهتي العرض والتركيب، فهو كما يلي:-أولا: أنهم- أي: المعتزلة- يثبتونه تعالى عالمًا وقادرًا ويثبتونه واجبًا بنفسه فاعلًا لغيره، ومعلوم بالضرورة أن مفهوم كونه عالمًا، غير مفهوم الفعل بغيره، فإذا كانت ذاته مركبة من هذه المعاني لزم التركيب الذي ادعوه، وإن كانت عرضية؛ لزم الافتقار الذي ادعوه، وإن كان الواجب بنفسه لا يتميز عن غيره بصفة ثبوتية، فلا واجب، وإذا لم يكن واجبا لم يلزم من التركيب محال؛ وذلك أنهم إنما نفوا المعاني باستلزامها ثبوت التركيب المستلزم نفي الوجوب، وهذا محال.ثانيا: أنا لا نسلم أن هناك تركيبا من أجزاء بحال، وإنما هي ذات قائمة بنفسها مستلزمة للوازمها التي لا يصح وجودها إلا بها، وليست صفة الموصوف أجزاء له ولا أبعاضا يتميز بعضها عن

بعض أو تتميز عنه حتى يصح أن يقال هي مركبة منه أو ليست مركبة، فثبوت التركيب وعدمه فرع تصوره، وتصوره هنا منتف.

ثالثا: أنه لو فرض أن هذا يسمى مركبا، فليس هذا مستلزما للإمكان، ولا للحدوث؛ وذلك أن الذي علم بالعقل والسمع أنه يمتنع أن يكون الرب تعالى فقيرا إلى خلقه، بل هو الغني عن العالمين. وقد علم أنه حي قيوم بنفسه وأن نفسه المقدسة قائمة بنفسه وموجودة بذاته، وأنه أحد صمد، غني بنفسه، ليس ثبوته وغناه مستفادا من غيره، وإنما هو بنفسه لم يزل ولا يزال حقا صمدا قيوما، فهل يقال في ذلك أنه مفتقر إلى نفسه أو محتاج لأن نفسه لا تقوم إلا بنفسه؟ فالقول في صفاته التي هي داخلة في مسمى نفسه هو القول في نفسه.

المطلب الثالث: ذكر بعض أقوال المعتزلة التي فيها إشارة إلى شبهة التعدد والتركيب

أول من عرف عنه الإشارة إلى هذه الشبهة من المعتزلة واصل بن عطاء، فإنه كان ينفي الصفات بدعوى أن إثباتها يؤدي إلى تعدد القدماء، وكان يقول في ذلك: "إن من أثبت لله معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين".

ثم جاء من بعده وخاض فيها أكثر، فمن ذلك: قول أبي الهذيل العلاف: "إن الله عالم بعلم، وعلمه ذاته، قادر بقدرة، وقدرته ذاته، حي بحياة، وحياته ذاته..".ويقول الشهرستاني إن أبا الهذيل العلاف إنما اقتبس هذا القول: "من الفلاسفة؛ الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته..".وقول أبي الحسين الخياط السابق: "إن الله تعالى لو كان عالما بعلم، فإما أن يكون ذلك العلم قديما أو يكون محدثا، ولا يمكن أن يكون قديما؛ لأن هذا يوجب وجود اثنين قديمين، وهو تعدد، وهو قول فاسد".

ويقول القاضي عبد الجبار: "اعلم أن الواحد قد يستعمل في الشيء ويراد به أنه

لا يتجزأ ولا يتبعض، على مثل ما نقوله في الجزء المنفرد أنه جزء واحد، وفي جزء من السواد والبياض أنه واحد.

وقد يستعمل ويراد به أن يختص بصفة لا يشاركه فيها غيره، كما يقال: فلان واحد زمانه.

وغرضنا إذا وصفنا الله تعالى بأنه واحد: إنما هو القسم الثاني؛ لأن مقصودنا مدح الله تعالى بذلك، ولا مدح في أنه لا يتجزأ ولا يتبعض، وإن كان كذلك؛ لأن غيره يشاركه فيه. إذا ثبت هذا، فالمخالف في المسألة لا يخلو، إما أن يقول: إن مع الله قديما ثانيا يشاركه في صفاته، ولا قائل بهذا.."،ومنها قول يحيى بن الحسين:".. وأما ما ذكر من العلم فإنه لا يخلو من أن يكون الله العالم بنفسه، ويكون العلم من صفاته في ذاته لا صفته لغيره، فقد جعل مع الله سواه، ولو كان مع الله سواه؛ لكان أحدهما قديما والآخر محدثا.. "، لأنه على مقتضى قوله لا يمكن أن يكونا قديمين معا؛ فإن هذا تعدد للقدماء.

وغير ذلك من أقوالهم ونصوصهم الدالة على مذهبهم هذا.

شبهة التركيب عند المعتزلة مأخوذة من الفلاسفة:

وإن مما لا شك فيه أن المعتزلة قد استقوا هذه الشبهة من الفلاسفة، ولقد أشار العديد من أهل العلم إلى أن مصدر المعتزلة في هذه الشبهة إنما هم الفلاسفة، ومن أولئك:

الأشعري في المقالات حين حكى مذهب أبي الهذيل العلاف - وهو من أئمة المعتزلة - في الصفات: "قوله إن علم الله هو الله، وإن قدرته هي هو؛ لأنه إذا كان علمه هو هو، وقدرته هي هو، فواجب أن يكون علمه هو قدرته، وإلا لزم التناقض، كما لزم أصحاب الاثنين. وهذا أخذه أبو الهذيل عن أرسطاطاليس، وذلك أن

أرسطاطاليس قال في بعض كتبه: إن الباري علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله، فحسن اللفظ عند نفسه، وقال: علمه هو هو، وقدرته هي هو".

وهذا المذهب بني على شبهة نفي التعدد والتركيب. ومنهم أبو حامد الغزالي، فبعد أن فصل القول في حجة التركيب التي احتج بها الفلاسفة وبين حقيقة مذهبهم في الصفات قال: "إن المعتزلة وافقوا الفلاسفة على قولهم في الصفات".ونفس العبارة أطلقها الشهرستاني في نهاية الإقدام، وقال في الملل والنحل في مذهب أبي الهذيل العلاف أنه يقول: "إن الله عالم بعلم، وعلمه ذاته، قادر بقدرة، وقدرته ذاته، حي بحياة، وحياته ذاته..".وعقب عليه بأن أبا الهذيل العلاف إنما اقتبس هذا القول: "من الفلاسفة؛ الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته..".

المطلب الرابع: توضيح شبهة التركيب والرد عليها.

المعتزلة لم يشاركوا الفلاسفة إلا في القول بنوع واحد من أنواع التركيب الخمسة التي قالوا بها، ورتبوا عليه نفس النتيجة التي رتبها عليه الفلاسفة وهي تعطيل الله ﷻ عن صفاته جميعا.

وهذا النوع من التركيب المنفي عن الله ﷻ هو: تركيب الموجود في الذات والصفات.

ولقد بني المعتزلة هذه الشبهة على أن أخص وصف لله ﷻ هو: القدم، وهو إجماع عندهم. يقول الشهرستاني: "والذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد، القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته".وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: "ومقصود المعتزلة من قولهم: إن أخص وصف الرب القدم: أن لا يثبتوا له صفة قديمة؛ لامتناع المشاركة في أخص وصفه".

ونفي هذا النوع من التركيب في نظر المعتزلة من جهة أنه يوجب كثرة في القديم، وهذا يتنافى مع أخص وصف لله ﷻ: وهو: القدم. وإثبات صفة قديمة، يجعل القديم أكثر من واحد، أي: يكون مركبا؛ فـ: "لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته؛ لكانت حقيقة الإلهية مركبة من تلك الذات والصفات". فإن الصفات لو شاركته في القدم الذي هو أخص وصفه جل وعلا، لشاركته في الإلهية، ولكانت آلهة مثله بزعمهم. والتركيب يستلزم الافتقار، في نظر المعتزلة، كما أنه يدل على الحدوث بزعمهم.

وقد رد عليهم شيخ الإسلام هذا الزعم الباطل بجواب كاف شاف، من جهة التغاير في الصفات ضرورة، فإن الصفة الواحدة ليست هي عين الصفة الأخرى، وهذا مما لا يمكن رده.

فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وإن قال نفاة الصفات: إثبات العلم والقدرة والإرادة مستلزم تعدد الصفات، وهذا تركيب ممتنع.

قيل: وإذا قلتم: هو موجود واجب.. فهذه معان متعددة متغايرة في العقل وهذا تركيب عندكم، وأنتم تثبتونه وتسمونه توحيدا.

فإن قالوا: هذا توحيد في الحقيقة وليس هذا تركيبا ممتنعا.

قيل لهم: واتصاف الذات بالصفات اللازمة لها توحيد في الحقيقة وليس هو تركيبا ممتنعا. وذلك أنه من المعلوم في صريح العقول أنه ليس معنى كون الشيء عالما هو معنى كونه قادرا، ولا نفس ذاته هو نفس كونه عالما قادرا، فمن جوز أن تكون هذه الصفة هي الموصوف فهو من أعظم الناس سفسطة"، وفساد مثل هذا القول معلوم بالضرورة. فإن العقل الصريح يعلم أن كل صفة ليست هي الأخرى، ولا هي نفس الموصوف.

ويلزم من قول المعتزلة أن الصفة هي عين الصفة الأخرى أو هي عين الذات يلزم منه أمران:

الأول: التناقض، فإن واجب الوجود لا بد أن يتميز عن غيره، والتميز لا يكون إلا بالصفات الثبوتية، مثل كونه حيا، عليما، قديرا.. ونحو ذلك، ويمتنع أن يكون كل معنى هو الآخر، أو أن تكون تلك المعاني هي الذات.

وإذا نفينا هذه المعاني نكون بذلك نفينا واجب الوجود. وهذا هو وجه التناقض في قولهم: فإن المعتزلة ومن تبعهم إنما ينفون هذه المعاني لإثبات واجب الوجود، مع أن نفيها عنه نفي لواجب الوجود، وهذا هو التناقض الصريح.

كما رد عليهم أيضا من وجه آخر، وهو: أن الواجب بنفسه إذا كان لا يتميز عن غيره بصفة ثبوتية، فهذا يستلزم لا محالة أن لا يوجد واجب بنفسه. فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: "فإن كان الواجب بنفسه لا يتميز عن غيره بصفة ثبوتية فلا واجب، وإذا لم يكن واجبا لم يلزم من التركيب محال، وذلك أنهم إنما نفوا المعاني لاستلزامها ثبوت التركيب المستلزم لنفي الوجوب، وهذا تناقض فإن نفي المعاني مستلزم لنفي الوجوب، فكيف ينفونها لثبوته؟ وذلك أن الواجب بنفسه حق موجود عالم قادر فاعل، والممكن قد يكون موجودا عالما قادرا فاعلا، وليست المشاركة في مجرد اللفظ؛ بل في معان معقولة معلومة بالاضطرار".

الثاني: اللوازم الباطلة لهذا القول:

فقد لفت شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ إلى اللوازم الباطلة التي تلزم من هذا القول.

فإن في قول المعتزلة أن الصفة هي الموصوف يلزم منه شيء خطير وهو القول بوحدة الوجود. فإن "من يجعل وجود العلم هو وجود القدرة، ووجود القدرة هو وجود الإرادة، فقول هذه المقالة يستلزم أن يكون وجود كل شيء هو عين وجود

الخالق تعالى، وهذا منتهى الإلحاد، وهو مما يعلم بالحس والعقل والشرع أنه في غاية الفساد، ولا مخلص من هذا إلا بإثبات الصفات مع نفي مماثلة المخلوقات، وهو دين الذين آمنوا وعملوا الصالحات".

وقد تم بحمد الله الإشارة إلى هذا القول والرد عليه وبيان بطلانه.

وأود أن أشير هنا إلى أن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يكن الوحيد الذي تقطن لتلبيسات هؤلاء المبتدعة ورد عليهم بل سبقه إلى ذلك أئمة كثيرون من أئمة السلف، والذي حملني على الاقتصار على أقواله في الرد التفصيلي على أقوال المبتدعة غالبا هو دقته رَحِمَهُ ٱللَّهُ في نقل أقوالهم، ويسر عبارته، وتفصيلاته الدقيقة التي تجعل الرد عليهم شاملا لجميع جوانب الشبهة.

وأورد هنا نموذجا واحدا من كلام الأئمة المتقدمين الذي فيه رد على شبهة التعدد والتركيب التي يدعيها المعتزلة، وهو كلام الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

حيث قال: "فقال الجهمي لنا لما وصفنا الله بهذه الصفات: إن زعمتم أن الله ونوره، والله وقدرته، والله وعظمته، فقد قلتم بقول النصارى حين زعمتم أن الله لم يزل ونوره، ولم يزل وقدرته.

قلنا: لا نقول إن الله لم يزل وقدرته، ولم يزل ونوره، ولكن نقول: لم يزل بقدرته ونوره، لا متى قدر ولا كيف قدر.

فقالوا: لا تكونوا موحدين أبدا حتى تقولوا: قد كان الله ولا شيء. فقلنا: نحن نقول قد كان الله ولا شيء؛ ولكن إذا قلنا: إن الله لم يزل بصفاته كلها، أليس إنما نصف إلها واحدا بجميع صفاته، وضربنا لهم في ذلك مثلا فقلنا: أخبرونا عن هذه النخلة، أليس لها جذع وكرب وليف وسعف وخوص وجمار، واسمها اسم شيء واحد، وسميت نخلة بجميع صفاتها، فكذلك الله - وله المثل الأعلى - بجميع

صفاته إله واحد، لا نقول: إنه قد كان في وقت من الأوقات ولا قدرة حتى خلق له قدرة، والذي ليس له قدرة هو عاجز، ولا نقول: قد كان في وقت من الأوقات ولا يعلم حتى خلق له علما فعلم، والذي لا يعلم هو جاهل؛ ولكن نقول: لم يزل الله عالما قادرا مالكا، لا متى ولا كيف، وقد سمى الله رجلا كافرا اسمه الوليد بن المغيرة المخزومي فقال: ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا وَجَعَلْتُ لَهُ مَالا مَّمْدُودًا [المدثر:١١] وقد كان هذا الذي سماه الله وحيدا، له عينان وأذنان ولسان وشفتان ويدان ورجلان وجوارح كثيرة، فقد سماه الله وحيدا بجميع صفاته، فكذلك الله - وله المثل الأعلى - هو بجميع صفاته إله واحد".

المطلب الخامس: بيان تناقض المعتزلة في إثباتهم الأسماء ونفيهم الصفات

من الطرق التي رد بها أئمة أهل السنة والجماعة على المعتزلة مذهبهم الباطل، بيان تناقضهم حيث أنهم أثبتوا الأسماء ونفوا الصفات وقد سبق النقل عن ابن المرتضى المعتزلي إجماع المعتزلة على قولهم في الصفات، فقال: "وأما ما أجمعت عليه المعتزلة، فقد أجمعوا على أن للعالم محدثا، قديما، قادرا، عالما، حيا، لا لمعان..".

ولهم في نفي المعاني القائمة بالأسماء مسلكان: الأول: من قال: العليم والقدير ونحو ذلك أعلام محضة مترادفة، وليست دالة على أوصاف أو معاني قائمة بالله تعالى، وذلك مثل تسميتك ذاتا واحدة يزيد، ومحمد، وعلي، فهذه أعلام خالصة لا تدل على صفة لهذه الذات المسماة بها.الثاني: من قال: إن كل علم منها مستقل، فالله يسمى عليما، وقديرا، وليست هذه الأسماء مترادفة، ولكن كل اسم لا يدل على صفة عندهم، فالعليم لا يدل على صفة العلم، والقدير لا يدل على صفة القدرة، وهكذا..، فهو في الحقيقة مرادف للقول الأول.وقد كشف أبو الحسن الأشعري - وهو الخبير

بهم – حقيقة قولهم هذا فقال: "وزعمت الجهمية – يعني المعتزلة – أن الله تعالى لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر له، وأرادوا أن ينفوا أن الله تعالى عالم قادر حي سميع بصير؛ فمنعهم خوف السيف من إظهارهم نفي ذلك، فأتوا بمعناه؛ لأنهم إذا قالوا: لا علم لله ولا قدرة له، فقد قالوا إنه ليس بعالم ولا قادر ووجب ذلك عليهم، وهذا إنما أخذوه عن أهل الزندقة والتعطيل؛ لأن الزنادقة قد قال كثير منهم: إن الله تعالى ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير، فلم تقدر المعتزلة أن تفصح بذلك فأتت بمعناه، وقالت: إن الله عالم قادر حي سميع بصير من طريق التسمية، من غير أن يثبتوا له حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر". وقد بين أهل العلم وجه تناقضهم في مذهبهم هذا، فقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: "والمقصود هنا أن المعتزلة لما رأوا الجهمية قد نفوا أسماء الله الحسنى، استعظموا ذلك، وأقروا بالأسماء، ولما رأوا هذه الطريق توجب نفي الصفات: نفوا الصفات؛ فصاروا متناقضين؛ فإن إثبات حي، عليم، حكيم، سميع، بصير، بلا حياة، ولا علم، ولا قدرة، ولا حكمة، ولا سمع، ولا بصر، مكابرة للعقل؛ كإثبات مصل بلا صلاة، وصائم بلا صيام، وقائم بلا قيام، ونحو ذلك من الأسماء المشتقة، كأسماء الفاعلين، والصفات المعدولة عنها". وقال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: "إن نفاة الصفات يلزمهم نفي الأسماء من جهة أخرى، فإن العليم والقدير، والسميع، والبصير، أسماء تتضمن ثبوت الصفات في اللغة فيمن وصف بها، فاستعمالها لغير من وصف بها استعمال للاسم في غير ما وضع له، فكما انتفت عنه حقائقها فإنه تنتفي عنه أسماؤها، فإن الاسم المشتق تابع للمشتق منه في النفي والإثبات، فإذا انتفت حقيقة الرحمة والعلم والقدرة والسمع والبصر، انتفت الأسماء المشتقة منها عقلا ولغة، فيلزم من نفي الحقيقة أن تنفي الصفات والاسم جميعا، فالمعتزلة لا تقر بأن الأسماء الحقيقية تستلزم

الصفات، ثم ينفون الصفات ويثبتون الأسماء بطريق الحقيقة كما قالوا في المتكلم والمريد".

وهناك أوجه أخرى للرد عليهم ذكرها أهل العلم، أذكر منها ما يلي:

-"وإن كان المخاطب ممن ينكر الصفات، ويقر بالأسماء، كالمعتزلي الذي يقول: إنه حي عليم قدير، وينكر أن يتصف بالحياة والعلم والقدرة.

قيل له: لا فرق بين إثبات الأسماء وإثبات الصفات؛ فإنك إن قلت: إثبات الحياة والعلم والقدرة يقتضي تشبيها أو تجسيما؛ لأنا لا نجد في الشاهد متصفا بالصفات إلا ما هو جسم.

قيل لك: ولا تجد في الشاهد ما هو مسمى بأنه: حي عليم قدير، إلا ما هو جسم، فإن نفيت ما نفيت لكونك لم تجده في الشاهد إلا للجسم، فانف الأسماء؛ بل وكل شيء؛ لأنك لا تجده في الشاهد إلا للجسم. فكل ما يحتج به من نفي الصفات، يحتج به نافي الأسماء الحسنى فما كان جوابا لذلك، كان جوابا لمثبتي الصفات".- "أن الله تعالى وصف أسماءه بأنها حسنى، وأمرنا بدعائه بها، فقال: وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا [الأعراف:١٨٠]، وهذا يقتضي أن تكون دالة على معاني عظيمة، تكون وسيلة لنا في دعائنا، ولا يصح خلوها عنها، ولو كانت أعلاما محضة، لكانت غير دالة على معنى سوى تعيين المسمى، فضلا عن أن تكون حسنى ووسيلة في الدعاء".- "أن القول بأن أسماء الله أعلام محضة مترادفة لا تدل إلا على ذات الله فقط: قول باطل.. ألا ترى أن الله تعالى يسمي نفسه باسمين أو أكثر في موضع واحد، كقوله: هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ [الحشر:٢٣]، فلو كانت الأسماء مترادفة ترادفا محضا؛ لكان ذكرها مجتمعة لغوا من القول عديم الفائدة.

(باب دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند المعتزلة)

بنى المبتدعة مذهبهم في صفات الله تعالى على مقدمات وأقيسة عقلية جعلوها أصولا لدينهم.

وعند تأمل هذه الأصول: نجد أنها خالية عن البرهان، معطلة عن الدليل، قائمة على آراء وأهواء وفهوم أصحابها المستمدة من عقولهم القاصرة، دون اعتماد على كتاب الله، أو سنة رسول الله ﷺ، أو أقوال الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين..

وقد ادعى هؤلاء أن هذه الأصول عارضت مدلول السمع؛ فأوجبوا تقديمها عليه..

ومن تلك الأصول: ما أطلق عليه اسم (دليل الأعراض وحدوث الأجسام): فإن أصحاب هذا الدليل أرادوا أن يثبتوا وجود الله تبارك وتعالى وخلقه للمخلوقات؛ وهو ما يعرف عندهم بـ (إثبات الصانع)، فادعوا أن ذلك لا يحصل إلا بالنظر...

والنظر المقصود: هو النظر العقلي في الأعراض، وملازمتها للأجسام دون اعتماد على الوحي. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هؤلاء، وعن طريقتهم في إثبات وجود الله تبارك وتعالى: "جعلوا ذلك نظرا مخصوصا؛ وهو النظر في الأعراض، وأنها لازمة للأجسام، فيمتنع وجود الأجسام بدونها".وقد أوجبوا هذا النظر، أو القصد إلى النظر، والاستدلال العقلي على كل أحد، ليتمكن من إثبات الصانع، بل جعلوه أول واجب على المكلف.يقول عبد الرحمن النيسابوري: "أول ما يجب على المكلف القصد إلى النظر الصحيح المؤدي إلى العلم بحدوث العالم، وإثبات العلم بالصانع. والدليل عليه: إجماع العقلاء على وجوب معرفة الله تعالى: وعلمنا عقلا أنه لا يعلم حدوث العالم، ولا الصانع إلا بالنظر، والتأمل. وما لا

يتوصل إلى الواجب إلا به، فهو واجب".ثم استدل على حدوث العالم بدليل الأعراض وحدوث الأجسام.

ولما كان الاستدلال العقلي - الذي أوجبوه -، والنظر المخصوص - الذي ألزموا به - من الأمور التي لا يتأتى لكل أحد معرفتها بديهة، ألزموا كل مسلم بتعلم علم المنطق، حتى يستطيع إقامة البراهين على وجود الله. فمن لم يتسن له تحصيل المنطق يكون عاجزا عن إثبات وجود ربه، وتصحيح عقيدته.. لذلك قالوا: إن علم المنطق هو معيار العلم، وقانون الإسلام.

فلابد -عندهم- من سلوك هذا الطريق المعتاص في إثبات الصانع ومعرفته - جل وعلا-؛ وهو ما يعرف عندهم بـ (دليل حدوث العالم بحدوث الأجسام)، و(دليل الأعراض)، و(دليل حدوث الأجسام)، و(دليل حدوث الجواهر والأعراض)، وكلها أسماء لدليل واحد وطريقة واحدة.

وقد ابتدعت الجهمية، والمعتزلة هذا الدليل. ثم تبعهم على ذلك: الكلابية، والأشعرية، والماتريدية، والمشبهة تأثرا بهم...

وجعلوه كلهم - باستثناء شيخي الكلابية والأشعرية؛ ابن كلاب، وأبي الحسن الأشعري -: أصل دين المسلمين، وقاعدة المعرفة، وأساس الإيمان، وأس اليقين، فلا يحصل إيمان ولا دين ولا علم، ولا يمكن معرفة الله، وتصديق رسوله ﷺ، إلا بسلوك هذه الطريق؛ طريق الاستدلال بحدوث العالم على حدوث الأجسام والأعراض. بل ويعتقدون أن من خالفها فقد خالف دين الإسلام، وصار من الملحدين.

فقد جعله الماتريدي الأصل الوحيد لمعرفة الله، فلا يعرف الله إلا من طريق دلالة العالم عليه.. يقول في بيان: "والأصل أن الله تعالى إذ لا سبيل إلى العلم به إلا

من طريق دلالة العالم عليه، بانقطاع وجوه الوصول إلى معرفته من طريق الحواس عليه، أو شهادة السمع،.. "الخ.

فلا تمكن معرفة الله - حتى ولا عن طريق الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية - بل لا بد من سلوك دليل الأعراض وحدوث الأجسام أولا - على حد زعمه - ليوصل سالكه إلى معرفة ربه. وكذا عبد الجبار المعتزلي: جعله أول الأصول التي يجب على المكلف معرفتها ليستقيم توحيده، فقال: "مسألة: فإن قال: فبينوا لي جمل ما يلزمه في (التوحيد) أن يعرفه، قيل له: يدور ذلك على أصول خمسة: أولها: إثبات حدوث العالم..".

والغزالي أيضا حصر معرفة الله تعالى بهذا الدليل، وقصرها عليه، فلا اعتقاد في الصانع لمن لا يعتقد دليل حدوث الأجسام.. يقول في معرض رده على قول الفلاسفة بقدم العالم - تحت قوله مسألة: في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعا وعلة -: "فبان أن من لا يعتقد حدوث الأجسام، فلا أصل لاعتقاده في الصانع أصلا".ونقل أحد علماء الأشعرية المتأخرين قول علماء طائفته في الدليل: "قال العلماء: اعلم أن حدوث العالم أصل عظيم لسائر العقائد، وأساس كبير لما يأتي من الفوائد..".

لذلك نجد هؤلاء يبدؤون مؤلفاتهم - في العقيدة - بالنظر والعقليات وعلم الكلام، وتقرير أصولهم العقلية، وقواعدهم المنطقية - على حد زعمهم -؛ كدليل حدوث الأجسام، وغيره. ويهملون توحيد القصد والطلب، مع شدة الحاجة إليه.

وقد زعموا كلهم:

١ - أن إثبات الصانع لا يعرف إلا بالنظر المفضي إلى العلم بإثباته.

٢ - ويعد النظر تبين لهم أن العلم بإثبات الصانع لا يمكن إلا بإثبات حدوث

العالم؛ إذ الحدوث هو العلة المحوجة إلى المؤثر، وإذا ثبت أن العالم حادث، فلابد له من محدث يخرجه من حيز العدم إلى حيز الوجود.

٣ - وقالوا: إن إثبات حدوث العالم لا يمكن إلا بإثبات حدوث الأجسام..

٤ - وحدوث الأجسام يعلم: بلزومها للأعراض؛ التي هي الصفات.

أو لبعضها؛ كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وهي التي تعرف بالأكوان..

وتقرير هذا -عندهم- يحتاج إلى أربع مقدمات:

أ- إثبات الأعراض التي هي الصفات أولا.

أو إثبات بعضها؛ كالأكوان؛ التي هي: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

ب- إثبات حدوث الأعراض ثانيا.

وذلك: بإبطال ظهورها بعد الكمون.. وإبطال انتقالها من محل إلى محل.

ج- إثبات امتناع خلو الجسم ثالثا.

إما عن كل جنس من أجناس الأعراض؛ بإثبات أن الجسم قابل لها، وأن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده..

وإما عن الأكوان؛ بمعنى أنها لا تنفك عن الأعراض أو بعضها.

د - إثبات امتناع حوادث لا أول لها رابعا.

وإثبات حدوث الأجسام بامتناع حوادث لا أول لها مبني على مقدمتين أساسيتين:

١ - المقدمة الأولى: امتناع خلو الجسم من الأعراض التي هي الصفات..

حيث زعموا أن الأجسام لا تخلو عن أعراض حادثة وصفات وأفعال تعتق عليها.

٢ - المقدمة الثانية: ما لا يخلو عن الصفات التي هي الأعراض - أو ما لا ينفك عن الصفات، أو ما لا يسبقها - فهو حادث؛ لأن الصفات - التي هي الأعراض - لا تكون إلا محدثة - بزعمهم. وقد زعموا أن الأجسام لا تخلوا عن كل جنس من أجناس الحوادث؛ إذ القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؛ لامتناع حوادث لا أول لها.

إذا: لقد استدل هؤلاء على إثبات الصانع بحدوث الأجسام:

التي يلزم من حدوثها حدوث العالم؛ لأنه أجسام وأعراض.. فيلزم من حدوث العالم إثبات الصانع؛ لأن المحدث لا بد له من محدث..

وقد بنوا ذلك على مقدمتين أساسيتين كما تقدم..

وقد اتفق المبتدعة - في باب الصفات - كلهم على دليل الأعراض وحدوث الأجسام من حيث الجملة، ولكن اختلفت فهو مهم في هاتين المقدمتين.

فتنوعت طرقهم في الأولى منهما:

إذ اختلفوا فيما بينهم على الأصل الذي يستدل به على حدوث الأجسام:

هل يستدل على ذلك بملازمتها للأعراض جميعها، أو لبعضها كالأكوان الأربعة: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، أو لبعض الأكوان: كالحركة مثلا؟.

وقد تبنت كل فرقة من فرق المبتدعة أصلا من هذه الأصول رأت أنه دليل واضح - في نظرها - على حدوث الأجسام.

ثم بنت على هذا الأصل تعطيل الباري جل وعلا عن صفاته أو بعضها، أو تشبيه صفاته -جل وعلا- بصفات خلقه..

وهذا سيتضح لاحقا - إن شاء الله.

وتنوعت عباراتهم في الثانية: - فتارة يقولون: كل ما لا يخلو من الحوادث فهو

حادث.- وتارة يقولون: كل ما لم يسبق الحوادث فهو حادث.- وتارة يقولون: ما قامت به الحوادث فهو حادث.- وتارة: ما حلت به الحوادث فهو حادث.

- وتارة: ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث.

إلى غير ذلك من العبارات المتنوعة الألفاظ، المتقاربة المعنى.

وقد نفى المعطلة أن يكون الله تعالى جسما تقوم به الأعراض والحوادث، ونفوا بالتالي أن يكون محلا للحوادث؛ لأن من كان محلا للحوادث، فلا بد أن يكون حادثا؛ إذ الحوادث - على حد قولهم - لا تحل إلا بحادث مثلها؛ لوجوب أن يكون لها أول - في نظرهم - وهو المراد من أصلهم: (امتناع حوادث لا أول لها).

فسمَّت الجهمية والمعتزلة الصفات أعراضا.

وقالوا: لو قلنا: إن الصفات تقوم به، للزم أن يكون جسما، والأجسام حادثة؛ لأنها لم تسبق الحوادث، ولا تخلو عنها، وما لا يسبق الحوادث، ولا يخلو عنها، فهو حادث.

وأطلقت الكلابية والأشعرية والماتريدية على أفعال الله تعالى اسم: حوادث.

وقالوا: لو قلنا: إن الله تقوم به الصفات والكلام، للزم قيام الحوادث به؛ لأن هذه الصفات حادثة؛ حدثت بعد أن لم تكن، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

فعطلت هذه الفرق المبتدعة الله جل وعلا عن كل صفاته، أو بعضها، مستندة إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

ولكل فرقة من هذه الفرق توجيه خاص بها لهذا الدليل يوضح مذهبهم في الصفات، مع اتفاقهم على فحواه من حيث الجملة. وقد أطلق شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ على (دليل الأعراض وحدوث الأجسام) الذي هو أشهر دليل عند المبتدعة: أصل أصول المبتدعة في نفي الصفات.

* شرح دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند المعتزلة هذا الدليل هو المسلك المشهور للمعتزلة، وهو عندهم أشهر من دليل التركيب. وقد تلقوه عن أسلافهم الجهمية؛ إذ هم في الصفات مخانيث الجهمية. وهم وأسلافهم من الجهمية أئمة هذه الطريق، والشبهة كلها أصلا جهمية معتزلية محضة، كما نص على ذلك شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ.

والمعتزلة يرون أن الدلالة المعتبرة في إثبات وجود الله هي (حدوث العالم). فإذا كان القدم صفة ذات لله وحده يختص بها، ولا يشاركه فيها غيره، كان العالم - بكل ما فيه من أجسام - محدثا. فضلا عن أن الحدوث يتضمن الخلق؛ فإذا كان العالم مخلوقا لله، فهو بالضرورة - بكل ما فيه من أجسام - محدث.

وقد استدلوا على حدوث العالم بحدوث الأجسام والأعراض.

ويستند مذهبهم إلى:

١ - مقدمة كبرى مفادها: (أن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث).

٢ - مقدمات ثانوية هي:

أ- الأجسام لا تنفك عن الأعراض.

ب- الأعراض لازمة للأجسام؛ (فكما أن الأجسام لا توجد معراة عن الأعراض، كذلك الأعراض تفتقر إلى الأجسام).

ج - الأعراض حادثة.

٣ - نتيجة مفادها أن: الأجسام حادثة. وأول من سلك هذه الطريقة - من المعتزلة -، واستدل بها على حدوث الأجسام: أبو الهذيل العلاف، فزعم "أن الأجسام لم تنفك من الحوادث، ولم تتقدمها، وما لم يخل من المحدث، ولم يتقدمه يجب أن يكون محدثا مثله".

وطريقته هذه مبنية على دعاوى أربع:

١ - الأولى: الأجسام لا تنفك عن الأعراض والأكوان؛ (الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون).

٢ - الثانية: الأعراض زائلة. والأكوان متغيرة. وما كان زائلا، أو متغيرا فهو حادث.

٣ - الثالثة: كل ما لا ينفك عن الحوادث، ولا يتقدمها فهو حادث. ٤ - الرابعة: الأجسام حادثة؛ لأنها لم تنفك عن الحوادث، ولم تتقدمها. وهذه الدعاوى مرتبة - كما ذكر القاضي عبد الجبار-، "فالأولى يجب أن تكون متقدمة، والأخيرة يجب أن تكون متأخرة، والدعويان اللتان في الوسط لا ترتيب فيهما. وإنما قلنا إن الأولى يجب تقديمها؛ لأنها كلام في إثبات هذه المعاني، وما لم نعلمها لا يمكننا وصفها لا بالحدوث ولا بالقدم، كما أنا إذا لم نعلم زيدا، لا يمكننا وصفه بأنه طويل، ولا بأنه أسود. وأما الأخيرة: فإنما وجب تأخيرها؛ لأنها كلام في أن الجسم إذا لم ينفك من المحدث ولم يتقدمه وجب حدوثه مثله. وما لم تثبت الدعاوى الثلاث من قبل لا معنى لهذا الكلام. وأما اللتان هما في الأوسط: فلا ترتيب فيهما؛ لأنهما كلام في أوصاف هذه المعاني، ومتى عرفناها إن شئنا وصفناها أولا بالحدوث، وإن شئنا وصفناها بأن الجسم لم يخل منها".

فالدعوى الأولى هي الأساس في هذه المسألة، وعليها بنيت الدعويان اللاحقتان، وأما الأخيرة، فهي نتيجة مترتبة على الدعاوى السابقة. وقد حرر القاضي عبد الجبار هذه الدعاوى، وحاول أن يثبت صحة كل واحدة منها.

١ - ففي الدعوى الأولى: وهي أن الأجسام لا تنفك عن الأكوان الأربعة: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون: بين أن الجسم حصل مجتمعا في حال، وكان

يجوز أن يبقى مفترقا، فلا بد له من أمر ثان خصص كونه مجتمعا، وإلا لم يكن حصوله مجتمعا بأولى من حصوله مفترقا.وتصور اعتراضا مفاده: لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعا لذاته، من غير أمر ثان مخصص، ورد عليه بقوله: (قلنا: لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مجتمعا أبدا، ولا يكون مفترقا أصلا، ولأنه لو كان كذلك، لوجب أن يكون كل جزء فيه مجتمعا؛ لأن صفة الذات ترجع إلى الآحاد والأفراد دون الجمل. ولأنه لو كان كذلك، لوجب إذا افترق أن يكون مفترقا لذاته، وأيضا فكان يؤدي إلى أن يكون مجتمعا على قصدنا مفترقا دفعة واحدة، وذلك محال. ولأنه لو كان كذلك، لكان يجب ألا يقف كونه مجتمعا على قصدنا ودواعينا، والمعلوم خلافه. ولأنه لو كان كذلك لوجب في الأجسام كلها أن تكون مجتمعة لأنها متماثلة، والاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات".ثم تصور عبد الجبار اعتراضات أخرى يمكن أن تثار ضد هذه الدعوى، ورد عليها ردودا عديدة، وانتهى من هذا التفنيد الطويل المتشعب إلى إثبات الأكوان الأربعة: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

٢ - وفي الدعوى الثانية: وهي إثبات حدوث الأعراض: استدل عبد الجبار على دعواه "حدوث الأعراض": بأن العرض يجوز عليه العدم، بينما القديم لا يجوز أن يعدم. والعرض لا يجوز أن يكون قديما، وإذا لم يكن قديما، وجب أن يكون محدثا؛ لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين، فإذا لم يكن على أحدهما، كان على الآخر لا محالة.

وقد بنى كلامه هذا على أصلين:

١ - أحدهما: أن العرض يجوز عليه العدم.

٢ - والثاني: أن القديم لا يجوز عليه العدم.

ويريد أن يدلل بهذين الأصلين على حدوث العرض؛ لجواز العدم عليه، وانتفاء العدم عن القديم.

وقد برهن على هذين الأصلين، بما يلي:

١ - أما الأصل الأول: وهو قوله: (العرض يجوز عليه العدم):

فالدليل عليه - كما ذكر عبد الجبار - أن: الجسم المجتمع إذا افترق، فما كان فيه من الاجتماع لا يخلو:

إما أن يكون باقيا فيه كما كان.

أو زائلا عنه.

ومحال أن يكون باقيا فيه كما كان، لحصول الافتراق، فبحصوله زال الاجتماع، وإذا كان زائلا فلا يخلو:

إما أن يكون زائلا بطريقة الانتقال.

وإما أن يكون زائلا بطريقة العدم.

ولا يجوز أن يكون زائلا بطريقة الانتقال؛ لأن الانتقال محال على الأعراض؛ فالعرض يفارق الجوهر تماما، لا ينتقل منه إلى آخر. فلم يبق إلا أن يكون زائلا بطريقة العدم.

٢ - وأما الأصل الثاني الذي ذكره عبد الجبار: وهو قوله (القديم لا يجوز عليه العدم):

فالدليل عليه - كما زعم -: أن "القديم قديم لنفسه، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال. وهذه الدلالة مبنية على أصلين:

أحدهما: أن القديم قديم لنفسه. والثاني: أن الموصوف بصفة من صفات النفس

لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال".

أولا: القديم قديم لنفسه؛ لأنه لو لم يكن كذلك - على حد قول عبد الجبار، لكان:

١ - إما قديما بالفاعل، وهذا محال؛ لأن من حق الفاعل أن يكون متقدما على فعله، وما تقدمه غيره لا يجوز أن يكون قديما؛ لأن القديم هو ما لا أول لوجوده.

٢ - أو قديما بالمعنى، وهو محال أيضا؛ لأن المعنى لا يخلو؛ إما أن يكون قديما، أو محدثا.

ولا يجوز أن يكون محدثا؛ لأن العلة لا تتراخى عن المعلول.

ولو كان المعنى قديما لشاركت العلة معلولها، فلم تتميز عنه. ومن شأن العلة أن تتميز عن المعلل، وعدم تميزها يدل على فسادها.

فاستحال أن يكون المعنى قديما. وانتفى بذلك أن يكون القديم قديما بالمعنى، فلم يبق إلا أن يقال: إنه قديم لنفسه.

ثانيا: الموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال: لأن الذات، أو النفس - كما ذكر عبد الجبار - لما اختصت بصفة صارت ذاتا معلومة، فلو خرجت عن هذه الصفة لخرجت عن أن تكون ذاتا معلومة أصلا، ومن هنا لم يجز على الموصوف بصفة من صفات الذات خروجه عن هذه الصفة بحال من الأحوال؛ إذ صفة الذات مع الذات تجرى مجرى صفة العلة مع العلة؛ فكما أن صفة العلة تجب ما دامت العلة، فكذلك صفة الذات تجب ما دامت الذات.وغاية مراد القاضي عبد الجبار من كل هذا الكلام أن يدلل على حدوث الأعراض، وينفي قدمها؛ لأن القدم باق، والباقي لا ينتفي إلا بضد، أو ما يجري مجرى الضد، فيجب ألا ينقضي القديم أصلا؛ لأنه لا ضد له، ولا ما يرجي مجرى

الضد.

وكذا الأعراض تشتمل على نسب التخالف، والتماثل والتضاد؛ إذ يمكن اجتماع المتخالفين، ويمكن ارتفاعهما، مع اتحاد المكان والزمان. ويمكن ارتفاع المتضادين معا، لكن لا يمكن اجتماعهما مع التحاد الزمان والمكان.وهذه من صفات المحدثات، والقديم لا يجوز عليه ذلك.

وأما الدعوى الثالثة: وهي أن الأجسام لا يجوز خلوها من الأكوان؛ التي هي: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون:

فقد دلل عليها عبد الجبار بما يلي:

١ - الجسم لو جاز خلوه عن هذه المعاني، لجاز أن يخلو عنها الآن، بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو. "ألا ترى أن الجسم لما صح أن يكون مجتمعا أو مفترقا الآن، صح أن يكون مجتمعا أو مفترقا في كل وقت وفي كل زمان. ولما استحال أن يكون مجتمعا مفترقا دفعة الآن، استحال أن يكون في كل وقت وفي كل زمان، ولما وجب كونه مجتمعا أو مفترقا الآن وجب ذلك في كل زمن وفي كل مكان. فوجب لو جاز خلوه عنها في كل حال من الأحوال، أن يجوز خلوه عنها الآن بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو، وهذا يوجب لو أخبرنا مخبر بأن في أقصى بلاد العالم جسما ليس بمجتمع ولا مفترق ولا متحرك ولا ساكن أن نصدقه، والعلوم خلافه، فثبت بهذا أن الجسم لا يخلو عن الأكوان في وقت من الأوقات".٢ - كل جسمين، إما أن يكون بينهما بون ومسافة أو لا يكون. فإن كان بينهما بون ومسافة؛ كانا مفترقين. وإن لم يكن بينهما بون ولا مسافة: فهما مجتمعان. فصح أن الجسم لم ينفك عن هذه المعاني.

٣ - لو خلا الجسم عن الاجتماع والافتراق، فالسابق إليه لا يخلو: إما أن يكون

الاجتماع، أو الافتراق.

فلو قيل: إن الذي سبق إليه هو الاجتماع، لقلنا: كيف يصح تجميع ما لم يكن مفترقا من قبل؟ وإن قيل: إن السابق إليه هو الافتراق؛ نقول: كيف يصح تفريق ما لم يكن مجتمعا؟.

فدل ذلك على أن الجسم لا ينفك عن هذه المعاني.

وأما الدعوى الرابعة: وهي قوله: الجسم إذا لم ينفك عن هذه الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون: وجب أن يكون محدثا مثلها: فقد دلل عبد الجبار عليها: بأن "الجسم إذا لم يخل من هذه الحوادث ولم يتقدمها: وجب أن يكون حظه في الوجود كحظها، وحظ هذه المعاني في الوجود أن تكون حادثة وكائنة بعد أن لم تكن. فوجب في الجسم أن يكون محدثا أيضا وكائنا بعد أن لم يكن؛ كالتوأمين إذا ولدا معا، وكان لأحدهما عشر سنين، فإنه يجب أن يكون للآخر أيضا عشر سنين".

وهذا الدليل الذي ساقه عبد الجبار المعتزلي، والدعاوى الأربع التي قام عليها أول من قال بها: أبو الهذيل العلاف؛ أول من سلك هذا المسلك من المعتزلة - كما تقدم. وعلى مسلكه هذا سار المعتزلة كلهم. فهذا الحاكم الجشمي: قد بنى قضية حدوث الأجسام على أربع دعاوى:

أولهما: أن ههنا أعراضا غير الأجسام.

وثانيها: أنها محدثة.

وثالثها: أن الجسم لا يخلو منها. ورابعها: أن الجسم إذا لم يسبقها، فإنه يجب أن يكون محدثا مثلها؛ لقد وجد في حال وجودها، فحظه في الوجود كحظها".

وهو في ذلك موافق لأبي الهذيل على مسلكه. ودليله على حدوث الأجسام:

"أنها لم تخل من أعراض المحدثات، ولم يتقدم الجسم عليها، فوجب أن يكون حكمه في الوجود كحكمها". وينحو قول الحاكم الجشمي هذا قول ابن المرتضى. وقال محمد بن الحسن الطوسي - ذاكرا الدعاوى الأربع التي سبقه إلى بيانها أسلافه من المعتزلة: "الأول: أن في الأجسام معاني غيرها": أي أنها لا تنفك عن الأعراض والأكوان الأربعة؛ الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. "الثاني: أن نبين أن تلك المعاني محدثة": إذ الأعراض زائلة، والأكوان متغيرة، وما كان كذلك كان حادثا. "الثالث: أن نبين أن الجسم لم يسبقها في الوجود": فهو لم يتقدمها، وحاله أنه لا ينفك عنها، ولا يخلو منها. "الرابع: أن ما لم يسبق المحدث يجب أن يكون محدثا"، فالأجسام لم تسبق المعاني المحدثة، فحكمها في الحدوث كحكمها، فالأجسام حادثة.

وهذا رجع صدى لأقوال أسلافه من المعتزلة. وقال عبد الكافي الأباضي مدللا على حدوث الأجسام: "نظرنا في هذا العالم، فوجدناه صنفين لا ثالث لهما: إما جسم، أو عرض صفة له. ثم نظرنا في العرض، فإذا هو صفات متضادة، متعاقبة في الجسم، فقلنا: لا تخلو هذه الأشياء من أن تكون قديمة أو محدثة، فبطل أن تكون قديمة؛ لكونها متعاقبة في الجسم، آتية وذاهبة، وليس في إتيان الآتي منها أكثر من حدوثه، ولا في ذهاب الذاهب أكثر من بطلانه وفنائه. وبطل أن تكون هذه الأشياء مجتمعة مع تضادها في الجسم بحال واحدة؛ لبطلان الوصف له بها في حال واحدة. ولو كان الأمر كذلك؛ فجاز أن يسمى الجسم مجتمعا متفرقا، ومتحركا ساكنا، مع سائر تلك الصفات في حال واحدة، فثبت أن بطلان ما بطل منها لم يبطل إلا بحدوث ضده، وأن ما حدث منها لم يحدث إلا بفناء ضده وبطلانه. فلما كان الأمر هكذا، علمنا أن تلك الأشياء بجميعها محدثة كائنة بعد أن لم تكن".

ويلاحظ أن البراهين التي أوردها على دعاويه تكاد تكون مستقاة من كتب القاضي عبد الجبار.

إذ حاله كحال سلفه من المعتزلة: يريد أن يثبت أربع دعاوى، فذكر اثنتان منها:

١ - ذكر أن في الجسام معاني؛ من أعراض وأكوان.

٢ - أثبت حدوث هذه المعاني. ثم تعرض للباقيتين: فقال: "نظرنا في الجسم، فوجدناه لا يخلو من هذه الأشياء المحدثات، ولا ينفك عنها، ولا يوجد قبلها، ولا بعدها، ولا يوجد إلا وهي معه"... - إلى أن قال: -"لما كان الجسم غير عار من هذه الأعراض، ولا منك عنها في حال من أحواله، ولم يوجد إلا وهي به، ولا يتقدمها بحال واحدة، ولا يجوز أن يتأخر بعدها حالا واحدة، وهي بجميعها محدثة - كما وصفنا - قضينا على الجسم بالحدوث، كما قضينا على العرض بالحدوث؛ إذ لم يسبقها، ولم يكن قبلها. ولو كان الجسم قبل هذا العرض المحدث موجودا منفكا منه، لكان ينبغي أن يكون قديما لوجوده قبل المحدث. فلما بطل عن الجسم أن يوجد قبل هذا العرض المحدث - كما وصفنا، بطل عنه عند ذلك الوصف بالقدم، وثبت أنه محدث؛ إذ لم يسبق العرض المحدث، ولم يكن قبله".

فالأجسام - على حد قول عبد الكافي - لم تسبق الحوادث ولم تتقدمها، وما لم يسبق الحوادث ولم يتقدمها فهو حادث.

وقوله موافق لأقوال المعتزلة الآخرين، وهو مثلهم يركز على قضايا أربع:

الأولى: الأجسام لا تنفك عن الأعراض والأكوان: (الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون).

الثانية: الأعراض حادثة؛ لزوالها، أو تغيرها.

الثالثة: كل ما لا ينفك عن الحوادث، ولا يتقدمها فهو حادث.

الرابعة: الأجسام حادثة؛ لأنها لم تنفك عن الحوادث، ولم تتقدمها.

* وجه استدلال المعتزلة بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبهم في الصفات

جميع المعتزلة متفقون على نفي صفات الباري جل وعلا. وحقيقة قولهم جميعا: أن ليس لله تعالى علم، ولا قدرة، ولا حياة، ولا سمع، ولا بصر، وأنه لم يكن في الأزل كلام، ولا إرادة، ولم يكن له في الأول اسم، ولا صفة.وهم متفقون على أن الله تعالى لا يرى، ولا يرى نفسه.بل الذي يقول: إن الله يرى بالأبصار، على أي وجه قاله: فهو مشبه لله بخلقه - عند أبي الحسين الخياط المعتزلي. -، والمشبه - عنده - كافر بالله، والشاك في كفره كافر كذلك، وكذا الشاك في الشاك لا إلى غاية.

على أن هذا التكفير ليس محل إجماع من المعتزلة، فهذا القاضي عبد الجبار المعتزلي. يصرح بأنه لا يكفر المخالف في هذه المسألة - أي من يثبت الرؤية معللا ذلك بقوله: "لما كان الجهل بأنه تعالى لا يرى لا يقتضي جهلا بذاته ولا بشيء من صفاته".

والمعتزلة متفقون -أيضا- على نفي صفتي السمع والبصر عن الله تعالى؛ فلا الصفتان قديمتان -عندهم-، ولا حادثتان.

ويقولون - معللين زعمهم استحالة كون الله سميعا بصيرا -: "وجه استحالته أنه إن كان سمعه وبصره حادثين كان محلا للحوادث، وهو محال. وإن كانا قديمين فكيف يسمع صوتا معدوما، وكيف يرى العالم في الأزل، والعالم معدوم، والمعدوم لا يرى".

والمعتزلة متفقون -أيضا- على أن كلام الله تعالى مخلوق له، خلقه في جسم من الأجسام، فكان فيه متكلما، وأنه لم يكن متكلما قبل أن يخلق لنفسه كلاما.والقرآن

الكريم -عندهم- محدث، ومخلوق، وعلى هذا إجماع المعتزلة كلهم.

فحقيقة قولهم - إذا كما أسلفت -: تعطيل الباري جل وعلا عن صفاته العلا كلها، وجمهورهم يقولون: إن الله عالم، قادر، حي بذاته، لا بعلم، ولا قدرة، ولا حياة.واعتبر بعضهم تلك الصفات عين الذات، فادعى أنه تعالى عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو، وحي بحياة هي هو.والفرق بين القولين: أن الأول ينفي الصفات كلها، والثاني يثبت الصفة على أنها بعينها ذات، ويثبت الذات على أنها بعينها صفة، وهو نفي للصفة في الحقيقة، بل ونفي للذات أيضا.

وللمعتزلة حجتان بنوا عليهما نفي الصفات:

أولاهما: حجة التركيب: وملخصها عند المعتزلة: أن إثبات صفات أزلية قديمة لله تعالى، زائدة على ذاته، يجعل الصفة تشارك الذات في القدم الذي هو أخص أوصاف الذات -عندهم-. فيقتضي تعدد القدماء، وهو تركيب ينافي التوحيد -بزعمهم-.وأول من عرف عنه الأخذ بهذه الحجة - من المعتزلة -: واصل بن عطاء، فقد كان ينفي الصفات، زاعما أن إثباتها يؤدي إلى تعدد القدماء، ويدعي أن ذلك شرك خلاف التوحيد، وكان يقول: "من أثبت معنى، وصفة قديمة فقد أثبت إلهين".

وثانيهما: حجة الأعراض: وعنها سيكون الحديث في هذا المطلب - بعون الله.

والمعتزلة يأخذون بكلتا الحجتين، ويبنون عليهما تعطيل الباري جل وعلا عن صفاته.

وقد جمع أبو الحسين الخياط المعتزلي بين هاتين الحجتين، فقال في تحليلهما: "إن الله لو كان عالما بعلم، فإما أن يكون ذلك العلم قديما، أو يكون محدثا.

ولا يمكن أن يكون قديما: لأن هذا يوجب وجود اثنين قديمين، وهو تعدد، وهو قول فاسد. ولا يمكن أن يكون علما محدثا: لأنه لو كان كذلك، يكون قد أحدثه الله؛

إما في نفسه، أو في غيره، أو لا في محل.

فإن كان أحدثه في نفسه: أصبح محلا للحوادث، وما كان محلا للحوادث فهو حادث. وهذا محال.

وإذا أحدثه في غيره: كان ذلك الغير عالما بما حله منه دونه؛ كما أن من حله اللون فهو المتلون به دون غيره. ولا يعقل أن يكون أحدثه لا في محل: لأن العلم عرض لا يقوم إلا في جسم. فلا يبقى إلا حال واحد، وهو أن الله عالم بذاته".

أما حجة الأعراض: فقد تقدم شرح الدليل عند المعتزلة آنفا، واتضح قولهم: بـ "حدوث الأجسام" لملازمتها للأعراض، أو بعضها؛ كالحركة والسكون، والاجتماع والافتراق.

والمعتزلة يعتبرون الصفات والكلام أعراضا وحوادث، لو قامت بالله تعالى، للزم قيام الأعراض والحوادث به، والأعراض لا تقوم إلا بجسم، وما كان محلا للحوادث فهو حادث. ولذلك أنكروا قيام الصفات بذاته تعالى.والله تعالى ليس بجسم - عند المعتزلة -، وقد نقل أبو الحسن الأشعري، وأحمد بن يحيى بن المرتضى المعتزلي إجماعهم على ذلك.وقد أجمعوا على أن الله خالق الأجسام والأعراض.والصفات الخبرية - من الاستواء، والنزول، والمجيء، واليد، والعينين، والوجه، وغير ذلك - داخلة في عموم الصفات المنفية عن الله تعالى - عند المعتزلة -، وهم يدعون أيضا أن إثبات قيامها بذات الله تعالى: يوم التجسيم، والله تعالى ليس جسما.والمعتزلة يقولون أيضا: لو أن الله تعالى كان عالما بعلم، حيا بحياة، قادرا بقدرة، زائدة على ذاته، قائمة به سبحانه: لكان جسما؛ لأن العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة تحتاج إلى محل مخصوص، والمحل المخصوص لابد أن يكون جسما، والله سبحانه ليس بجسم، ولا يصح أن يكون جسما، وإلا لكان محدثا؛ لأن

الحوادث لا تقوم إلا بحادث. يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: "وجملة القول في ذلك: هو أنه تعالى لو كان حيا بحياة، والحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضربا من الاستعمال، لوجب أن يكون القديم تعالى جسما، وذلك محال. وكذلك الكلام في القدرة؛ لأن القدرة لا يصح الفعل بها، إلا بعد استعمال محلها في الفعل، او في سببه ضربا من الاستعمال، فيجب أن يكون الله تعالى جسما محلا للأعراض، وذلك يجوز".

فالله تعالى عند عبد الجبار: حي لا بحياة، قادر لا بقدرة، عالم لا بعلم، مريد لا بإرادة،... وهكذا في سائر صفاته العلا - تعالى وتقدس. يقول - عبد الجبار - في موضع آخر: "كل ما كان مما لا يجوز إلا على الأجسام: يجب نفيه عن الله تعالى، وإذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهرها التشبيه، وجب تأويلها؛ لأن الألفاظ معرضة للاحتمال، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال". وهذا مراده وطائفته من تنزيه الله - بزعمهم - عن الأجسام، والجواهر، والأعراض، والمكان: تعطيله -جل وعلا- عن الاتصاف بصفاته العلا؛ من العلم، والقدرة، والحياة، والكلام، والاستواء، وغير ذلك من الصفات التي يسميها هؤلاء أعراضا، ويدعون أنها لا تقوم إلا بجسم.

وهذا التنزيه - بزعمهم - مجمع عليه عند المعتزلة. وقد نقل أبو الحسن الأشعري إجماعهم على ذلك في كلام طويل أذكر منه: "ليس بجسم، ولا شبح، ولا صورة،..، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض،..، ولا يتحرك، ولا يسكن، ولا يتبعض، وليس بذي أبعاض وأجزاء، وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة، ولا العزلة، ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا

ذهاب في الجهات،.."

والمعتزلة أيضا - يقولون بأن الله لا تحله الحوادث. وحقيقة قولهم: أن ليس لله تعالى فعل اختياري يقوم به، "ولا له كلام ولا فعل يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته، وأنه لا يقدر على استواء، أو نزول، أو إتيان، أو مجيء، وأن المخلوقات التي خلقها لم يكن منه عند خلقها فعل أصلا، بل عين المخلوقات هي الفعل، ليس هناك فعل ومفعول، وخلق ومخلوق، بل المخلوق عين الخلق، والمفعول عين الفعل، ونحو ذلك".والملاحظ أن حجتهم على نفي قيام الأفعال به تعالى من جنس حجتهم على نفي قيام الصفات كلها به - جلا وعلا؛ فهم - كالجهمية - يسوون في النفي بين هذا وهذا، وليس لهم حجة تختص بنفس قيام الحوادث.

ومن ينفي قيام الصفات بالله -جل وعلا- بحجة ما - ينفي قيام الفعل به تعالى بتلك الحجة من باب أولى.

وهذه الحجة هي دليل الأعراض وحدوث الأجسام - كما تقدم بيان ذلك -:

أ- إذ الصفات كلها أعراض وأفعال حادثة - عند المعتزلة.

ب- وهي لا تقوم إلا بجسم.

ج - والأجسام محدثة.

د - فلو قامت به تعالى الصفات لكان جسما.

هـ - ولو قامت به - وهي حوادث بزعمهم - لم يخل منها. ووما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.لذلك قالوا: لا تقوم بالله الأعراض ولا الحوادث؛ لأنها لو قامت به، لوجب أن يكون تعالى جسما، والله ليس بجسم، فأظهروا في الإسلام نفي الصفات والأفعال، وسموا ذلك تقديسا لله عن الأعراض، وتنزيها له عن حلول الحوادث بذاته.فلا يقوم بالله تعالى شيء من الصفات الفعلية ولا غيرها - عند

المعتزلة -، بل كل ما يضاف إليه جل وعلا -عندهم- فإنما يعود معناه إلى أمر مخلوق منفصل عنه.

إذ هم يجعلون مقتضى الصفة - التي أضافوها إلى الله - مفعولا منفصلا عن الله، لا يقوم بذاته جل وعلا. ويتضح ذلك في صفة "الخلق": فقد فروا من إثبات قيامها بالله، لئلا يكون الله محلا للحوادث، أو جسما - بزعمهم، وقالوا: إن الخلق هو المخلوق.

وقد خالفهم في ذلك من المعتزلة - والخلاف لفظي؛ إذ الكل ينفي قيام هذه الصفة بالله تعالى: أ- معمر بن عباد السلمي ؛ الذي قال بأن الخلق غير المخلوق، وجعل الخلق معنى قائما بالمخلوق؛ أو معاني متسلسلة، ولم يجعله قائما بالخالق جل وعلا فرارا منه عن قيام الحوادث بالله تعالى - بزعمه. ب- أبو الهذيل العلاف ؛ الذي جعل الخلق لا في محل؛ فقال: إن قول الله تعالى: "كُنْ" لا في محل. وهذا فرار منه عن قيام الحوادث بالله - بزعمه.

وعند التأمل يبدو أن الخلاف بين المعتزلة في هذه المسألة خلاف لفظي، إذ الكل ينفي قيام هذه الصفة بالله تعالى.

وقد تأثر ابن كلاب بجمهور المعتزلة، فقال مثلهم بأن الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول، وجعل مقتضى الصفة مفعولا منفصلا عن الله، لا يقوم بذاته جل وعلا. أما في صفة "الكلام": فقد نفت المعتزلة قيام الكلام بالله تعالى مطلقا؛ قديم النوع منه، وحادث الآحاد، وقد بنوا ذلك على قولهم: (الرب لا تقوم به صفة)؛ لأن ذلك يستلزم التجسيم - بزعمهم -؛ إذ الصفة عرض، والعرض لا يقوم إلا بجسم، والجسم لا يخلو من الحوادث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.والحوادث: هي جملة من الصفات التي يسمونها: الأعراض، فلو قام به -جل

وعلا- كلام متعلق بمشيئته وقدرته، لقامت به الحوادث، التي هي جملة من الأعراض، فيكون جسما محلا للحوادث - على حد زعمهم - ويبطل الدليل الذي استدلوا به على حدوث العالم.لذلك فسروا تكليم الله - تبارك وتعالى- لموسى عليه السلام بأنه خلق كلاما في غيره، ليس هو صفة قائمة به ؛ فتكلم بدلا عنه، فقالوا بحدوث كلامه - تقدس عن قولهم وتعالى علوا كبيرا. يقول عبد الجبار المعتزلي: "والذي يدل على حدوث كلامه الذي ثبت أنه كلام له: أن الكلام على ما قدمناه لا يكون إلا حروفا منظومة، وأصواتا مقطعة، وقد ثبت فيما هذه حاله أنه محدث؛ لجواز العدم عليه، على ما بيناه في حدوث الأعراض".

ولما كان كلامه -جل وعلا- مخلوقا -عندهم- لزم أن يكون القرآن الكريم مخلوقا؛ لأنه من كلامه - تبارك وتقدس. فلزمهم - إذا - أن يقولوا: "إن القرآن أو غيره من كلام الله مخلوق منفصل بائن عنه؛ فإنه لو كان له كلام قديم، أو كلام غير مخلوق، لزم قدم العالم على الأصل الذي أصلوه؛ لأن الكلام قد عرف العقلاء أنه إنما يكون بقدرة المتكلم ومشيئته".

الخلاصة:

ويتضح مما تقدم:

أن شبه المعتزلة في تعطيل الباري -جل وعلا- عن صفاته العلا - بالإستناد إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام - تنحصر في أمرين - كأسلافهم من الجهمية -:

أولهما: قولهم: إن الله تعالى ليس بجسم؛ لأن الأجسام متماثلة، وهي محدثة - على حد زعمهم.

ثانيهما: قولهم: لا تقوم بالله تعالى الصفات ولا الأفعال؛ لأن المعقول من الصفات والأفعال أعراض حادثة قائمة بجسم، فلو قامت به الصفات لكان جسما -

والله ليس بجسم كما قالوا

ولو قامت به الصفات - وهي حوادث بزعمهم - لكان محلا لها، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

*** رأي العلاف في الصفات ومناقشته**

ذكرنا في الكلام على رأي الجمهور؛ أن جمهور المعتزلة يرون أن الله عالم بذاته، لا يعلم زائد على ذاته، وهكذا في سائر الصفات. إلا أن أبا الهذيل خالفهم وأتى برأي آخر فقد قال: "إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة، وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته..".ويقول في موضع آخر: "الله عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو، وحي بحياة هي هو، وكذلك في سائر الصفات..".ويقول الخياط: "أن أبا الهذيل كان يقول: إن الله هو الله..".من هذه الأقوال الثلاثة نستطيع أن نعرف مذهب أبي الهذيل في الصفات؛ وهو أنه أثبت صفات هي بعينها ذات، والفرق بين هذا الرأي ورأي جمهور المعتزلة بينه الشهرستاني في كتاب (الملل والنحل) فقال: "إن الذين قالوا إن الله عالم بذاته لا يعلم قد نفوا الصفة، أما أبو الهذيل فإنه أثبت صفة هي بعينها ذات".والذي يظهر أن هذا الفرق إنما هو فرق في الطريقة لإثبات غاية واحدة وهي نفي الصفات حقيقة في الذات ومتميزة عنها، وهو ما يتفق فيه أبو الهذيل مع الجمهور.

إذا فالاختلاف إنما هو في الطريقة لإثبات غاية واحدة. والله أعلم.

مصدر رأي أبي الهذيل: يقول الأشعري: "إن أبا الهذيل أخذ قوله في الصفات من أرسطاليس، وذلك أن أرسطاليس قال في بعض كتبه: "إن الباري علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله، فحسن اللفظ من عند نفسه وقال: علمه هو هو وقدرته هي هو".ويقول الشهرستاني: "إن أبا الهذيل إنما اقتبس رأيه في الصفات من

الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بها، بل هي ذاته..".

من هذين القولين: يظهر لنا أن أبا الهذيل إنما اقتبس رأيه في الصفات من الفلاسفة وخصوصا أرسطاليس.

المناقشة:

لقد أنكر عباد بن سليمان – وهو من مشائخ المعتزلة – على أبي الهذيل قوله هذا في الصفات.ورد عليه القاضي عبد الجبار – وهو من مشائخ المعتزلة المتأخرين – فقال: إن في قول أبي الهذيل تناقضا كيف يكون تعالى عالما بعلم ثم يكون علم ذاته؟!.وقد انتصر جلال موسى لأبي الهذيل فقال: "إن أبا الهذيل يساير سائر المعتزلة في قوله: إن الله عالم بعلم يسايرهم في أن العلم صفة ذاتية، وإذا لم يقل أنه عالم بذاته فقد قال: إن علمه هو ذاته، ولا فرق بين القولين حتى يقول القاضي عبد الجبار: إن في قول أبي الهذيل نوع من التناقض وإنما ينشأ التناقض إذا كانت الصفات شيئا غير الذات".ونقول: إن وافق أبو الهذيل جمهور المعتزلة، فقد لزمه ما لزمهم من رد، وقد سبق الرد عليهم عند إبطال شبههم، وإن لم يوافقهم فقد لزمه رد القاضي عبد الجبار، وكذلك رد البغدادي حيث قال – رادا على أبي الهذيل – "إذا كان علم الله هو الله وقدرته هي هو، كان الله علما وقدرة، ولو كان كذلك لاستحال أن يكون عالما قادرا، لأن العلم لا يكون عالما، والقدرة لا تكون قادرة، ثم يلزم أن يكون علم الله هو قدرته وبالعكس، وعند ذلك يكون المعلوم لله تعالى مقدورا له أيضا، وهذا يوجب كون ذاته مقدورا له كما كانت معلوما له، فانقطع أبو الهذيل في هذا الإلزام".

* معاني معمر ومناقشتها يقول معمر: "كل عرض قام بمحل فإنما يقوم به لمعنى أوجب القيام به... فالحركة مثلا إنما خالفت السكون، لا بذاتها؛ بل بمعنى أوجب

المخالفة، وكذلك مغايرة المثل المثل ومماثلته، وتضاد الضد الضد؛ كل ذلك عنده بمعنى".وكان يرى أن كل نوع من الأعراض في كل جسم لا يتناهى أبدا في العدد، ولذا قال: "إذا كان المتحرك متحركا بحركة قامت به، فتلك الحركة اختصت بمحلها لمعنى سواها؛ وذلك المعنى أيضا يختص بمحله لمعنى سواه.. وهكذا إلى ما لا نهاية".ويقول الخياط - وهو يشرح رأي معمر هذا -: "لما وجد معمر جسمين ساكنين أحدهما يلي الآخر، ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه كان لا بد عنده من معنى حله دون صاحبه من أجله تحرك؛ وإلا لم يكن بالتحرك أولى من صاحبه، فإذا كان هذا حكما صحيحا، فلا بد أيضا من معنى حدث له حلت من أجله الحركة في أحدهما دون صاحبه؛ وإلا لم يكن حلولها في أحدهما أولى من حلولها في الآخر، وكذلك إن سئل عن ذلك المعنى لم كان علة لحلول الحركة في أحدهما دون صاحبه؟ قال لمعنى آخر، وكذلك أيضا إن سئل عن ذلك المعنى الآخر، كان جوابه فيه كجوابه فيما قبله".وضرب زهدي جار الله مثلا يوضح رأي معمر هنا، فقال: "إذا نظرنا إلى طاولة فوجدناها حمراء اللون كان ذلك لمعنى خاص، فإذا كانت سوداء كان ذلك لمعنى آخر، وكذلك إذا كانت كبيرة أو صغيرة يابسة أو لينة حديدية أو خشبية؛ كان كل ذلك لمعان خاصة حلت بها، ثم يقول: ويؤخذ من هذا أن الأساس في الطاولة هو ذاتها، لا ما يتعلق بها من الصفات، فالطاولتان لا تختلفان عن بعضهما بالذات؛ لأن ذاتهما واحدة، بل تختلفان فيما يتعلق بهما من الصفات كالحركة والسكون، واللون والحجم، وغير ذلك وهي أمور عرضية لا أهمية لها، وقد فضل معمر أن يدعوها معاني بدل الصفات؛ لأنه ظن أن في هذا ما يخفف من جوهرية الصفات، ويقلل من أهميتها".ولذا دعي هو وأتباعه أصحاب المعاني.وعلى هذا الأساس بنى معمر قوله في صفات الباري ﷻ، فقال: "إن الله عالم يعلم وأن علمه

كان لمعنى والمعنى كان لمعنى، لا إلى غاية، وكذلك في سائر الصفات". أي: أنه جعل ذات الله تعالى واحدة قديمة، وأراد أن يثبت أن الصفات ما هي إلا معان ثانوية لا أهمية لها، فكان بذلك مشتركا في الغاية مع المعتزلة الذين نفوا الصفات وقالوا: إن الله عالم قادر بالذات ومع أبي الهذيل الذي يثبت الصفات، ولكنه يقول إنها هي الذات. غير أن معمرا، وإن اتفق معهم في الغاية، فقد خالفهم في الطريقة لإثبات تلك الغاية، فاهتدى إلى المعاني.

مناقشة معمر ومن معه من مثبتي المعاني:

أولا: يقال لهم أخبرونا عن المعاني التي تدعونها في حركة واحدة أيما أكثر هي أم المعاني التي تدعونها في حركتين؟ فإن أثبتوا قلة وكثرة؛ تركوا مذهبهم وأوجبوا النهاية في المعاني التي نفوا النهاية عنها، وإن قالوا: لا قلة ولا كثرة ههنا، كابروا وأتوا بالمحال الناقض لأقوالهم؛ لأنهم إذا أوجبوا للحركة معنى أوجبوا للحركتين معنيين، وهكذا أبدا فوجبت الكثرة والقلة ضرورة لا محيد عنها. وقد اعترض بعضهم فقال: أخبرونا أليس الله تعالى قادر على أن يخلق في جسم واحد حركات لا نهاية لها، فكان جواب أهل الإسلام لهم بـ "نعم" فتمادوا في السؤال، فقالوا: أخبرونا أيما أكثر ما يقدر الله تعالى عليه من خلق الحركات في جسمين أو ما يقدر عليه من خلق الحركات في جسم واحد؟ فأجاب أهل الحق على ذلك بأنه لا يقع عدد على معدوم، وإنما يقع العدد على الموجود المعدود، والذي يقدر الله تعالى عليه ولم يفعله فليس هو بعد شيئا، ولا له عدد، ولا هو معود، ولا نهاية لقدرة الله تعالى. وأما ما يقدر عليه تعالى ولم يفعله، فلا يقال فيه أن له نهاية، ولا أنه لا نهاية له، وأما كل ما خلق الله تعالى، فله نهاية، وكذا كل ما يخلق إذا خلقه حدثت له نهاية؛ حينئذ لا قبل ذلك، وأما المعاني التي تدعونها فإنكم تدعون أنها موجودة قائمة فوجب أن يكون لها نهاية، فإن

نفيتم النهاية عنها لحقتم بأهل الدهر، وكلمناكم بما كلمناهم به..".

وإذا ثبت لها نهاية ثبت لها بداية فأصبحت حوادث والله منزه عن حلول الحوادث فيه، فبطل قولكم. والله أعلم.

ثانيا: يقول البغدادي - بعد أن عرض رأي معمر في المعاني -: "وفي هذا القول إلحاد من وجهين:

أحدهما: قوله بحوادث لا نهاية لها، وهذا يوجب وجود حوادث لا يحصيها الله تعالى؛ وذلك عناد لقوله تعالى: وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا [الجن: ٢٨]. ثانيهما: أن قوله بحدوث أعراض لا نهاية لها يؤديه إلى القول بأن الجسم أقدر من الله تعالى، لأن الله عنده ما خلق غير الأجسام، وهي محصورة عندنا وعنده، والجسم إذا فعل عرضا: فقد فعل معه ما لا نهاية له من الأعراض، ومن خلق ما لا نهاية له ينبغي أن يكون أقدر ممن لا يخلق إلا متناهيا في العدد. ثم قال: وقد اعتذر الكعبي عنه بأن قال: أن معمرا كان يقول: إن الإنسان لا فعل له غير الإرادة، وأما سائر الأعراض، فهي أفعال الأجسام بالطباع. يقول البغدادي: فإن صحت هذه الرواية عنه؛ لزمه أن يكون الطبع الذي نسب إليه فعل الأعراض أقوى من الله ﷻ؛ لأن أفعال الله أجسام محصورة، وأفعال الطباع أصناف من الأعراض، كل صنف منها غير محصور العدد..".

والقول بأن شيئا من مخلوقاته تعالى أقدر منه كفر فما يؤدي إليه أو ينبني عليه مثله. وقد سبق أن بينا أن رأيهم في صفات الباري ﷻ إنما بنوه على قولهم فيما سواها من الأعراض الموجودة في الأجسام، وقد بطل الأصل وببطلانه يبطل الفرع، والله أعلم.

* **أحوال أبي هاشم**.

لقد تخلص أبو هاشم كسابقه من استعمال لفظة الصفات ودعاها أحوالا فقال:

إذا قلنا: إن الله عالم أثبتنا لله حالة خاصة هي العلم، وهي وراء كونه ذاتا، وإذا قلنا: إن الله قادر أثبتنا لله حالة خاصة هي القدرة، وهي وراء كونه ذاتا، وهكذا في سائر الصفات، وتأتي فوق هذه الأحوال حال أخرى عامة توجبها كلها. ويقول في موضع آخر: "إن العالم له في كل معلوم حال لا يقال فيها أنها حالة مع المعلوم الآخر، ولأجل هذا زعم أن أحوال الباري ﷻ في معلوماته لا نهاية لها، وكذلك أحواله في مقدوراته لا نهاية لها، كما أن مقدوراته لا نهاية لها". ويرى أبو هاشم -أيضا- أن هذه الأحوال لا تعرف على انفراد، فهي على حيالها لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا محدثة، ولكنها توجد مع الذات وتعرف بعلاقتها بها فقط، فقد يعلم الشيء مع غيره، ولا يعلم على حياله كالجوهر الفرد لا يعلم فيه تأليف ولا مماسة ما لم ينضم إليه جوهر آخر.

وتعليل كونها لا موجودة ولا معدومة أن أبا هاشم كان يرى أن المعدوم شيء، فإذا قال: إن الأحوال موجودة أو معدومة أثبتها أشياء أو ذواتا. وتعليل كونها لا معلومة ولا مجهولة: أن أبا هاشم لو قال ذلك للزمه أن يثبتها أشياء أيضا، لأن من رأيه أنه لا يعلم إلا ما يكون شيئا، ولا قال إنها متغايرة؛ لأن التغير لا يقع إلا على الأشياء والذوات ؛ أما تعليل كونها لا قديمة ولا محدثة، أنها لو كانت قديمة لشاركت الذات الإلهية في القدم، ولو كانت محدثة، لكان الله تعالى محلا للحوادث. ويقول البغدادي: "إنما ألجأ أبا هاشم إلى القول بالأحوال سؤال ورد من قدماء المعتزلة عن العالم منا هل فارق الجاهل بما علمه لنفسه أو لعله؟، وأبطلوا مفارقته إياه لنفسه مع كونهما من جنس واحد وبطل أن تكون مفارقته إياه لا لنفسه ولا لعلة؛ لأنه لا يكون حينئذ بمفارقته له أولى من آخر سواء فثبت أنه إنما فارقه في كونه عالما لمعنى ما، ووجب أيضا أن يكون لله تعالى في مفارقة الجاهل معنى أو صفة فارقة بها فزعم أنه

إنما فارقه لحال كان عليها. ويتضح من عرضنا لأحوال أبي هاشم أن غايته كغاية معمر وسائر المعتزلة، وهي التخلص من إثبات الصفات حقيقة في الذات ومتميزة عنها، ولذلك رفض استعمال لفظ الصفات واستعاض عنها بالأحوال. فقال: إن الصفات على حيالها ليست أشياء وذواتا وأنها لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة، وأنها لا توجد إلا إذا تعلقت بالذات ظانا أنه بذلك يخفف من جوهرية الصفات ويقلل من أهميتها، فجاءت أحواله شبيهة من وجوه عديدة بمعاني معمر، وكانت محاولته مماثلة لمحاولة معمر.

المناقشة:

لقد رفض أهل السنة والجماعة أحوال أبي هاشم لذلك رد عليه كثير من العلماء كابن حزم والباقلاني والشهرستاني والبغدادي ونشير إلى بعض ردودهم عليه، فنقول وبالله التوفيق.

أولا: يقول ابن حزم رَحِمَهُ اللَّهُ في جملة رده على مثبتي الأحوال: "أخبرونا عن هذه الأحوال، هل هي معان ومسميات.. محدودة، أم ليست معاني..؟".

إن قالوا ليست معانيا ولا محدودة ومتميز بعضها عن بعض، ولا لها مسميات؛ قيل لهم: فهذا هو معنى العدم حقا، فلم قلتم أنها ليست معدومة؟!، فإن قالوا: هي معان.. ولها مسميات محدودة متميز بعضها عن بعض: قيل لهم: هذه صفة الموجود، فلم قلتم أنها ليست موجودة؟! وبذلك يبطل قولهم: إنها ليست موجودة ولا معدومة، ويقال لها أيضا: هذه الأحوال أتقولون أنها معقولة أم لا؟.

إن قالوا: إنها معقولة كانوا قد أثبتوا لها معاني وحقائق من أجلها عقلت؛ فهي موجودة لأن المعدوم ليس معقولا، ويقال لهم: هل الأحوال في اللغة وفي المعقول إلا صفات لدى حال؟ وهل الحال في اللغة إلا بمعنى التحول من صفة إلى أخرى؟

يقال: هذه حال فلان اليوم، وكيف كانت حالك بالأمس، فإذا كان الأمر هكذا ولا بد فهذه الأحوال موجودة حقا مخلوقة ولا بد، فظهر فساد قولهم أنها غير مخلوقة، ثم قال: ونقول لهم: قلتم: أنها لا حق ولا باطل، وكل ذي حس سليم يعلم أن كل ما لم يكن حقا فهو باطل، وما لم يكن باطلا فهو حق، هذا الذي لا يعقل غيره. قوله تعالى: فَذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ [يونس: ٣٢].

وقوله تعالى: لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ [الأنفال: ٨]. وقوله تعالى: قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ [الزمر: ٩]. وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا [الفرقان: ٢]. فقد قطع الله تعالى أنه ليس إلا حق أو باطل، وليس إلا علم أو جهل، وهو عدم العلم، وليس إلا وجود أو عدم، وليس إلا شيء مخلوق أو الخالق أو لفظة العدم التي لا تقع على شيء.. فقد أكذبهم الله في دعواهم ولا يشك ذو حس سليم أن ما لم يكن باطلا فهو حق، وما لم يكن حقا فهو باطل، وما لم يكن معلوما فهو مجهول، وما لم يكن مجهولا فهو معلوم، وما لم يكن شيئا فهو لا شيء، والعكس كذلك وما لم يكن موجودا فهو معدوم، وما لم يكن معدوما فهو موجود.. هذا كله معلوم بالضرورة ولا يعقل غيره.. ثم قال: ولا فرق بين ما قالوه في هذه القضية، وبين القول اللازم لهم ضرورة، وهو أن تلك الأحوال معدومة موجودة معا معلومة مجهولة معا. وهذا هو نفس قولهم ومقتضاه؛ لأنهم إذا قالوا: ليست حقا فقد أوجبوا أنها باطل، وإذا قالوا: ولا هي باطل فقد أوجبوا أنها حق، وهكذا في سائر ما قالوا..".

واجتماع المتضادين معلوم بالضرورة بطلانه فما يؤدي إليه مثله.

ثانيا: يقال لهم: هذه الأحوال لا تخلو إما أن تكون غير معلومة أو معلومة.

إن كانت غير معلومة فلا سبيل إلى معرفتها والدلالة عليها، والعلم بأنها لزيد

دون عمرو؛ لأن ما ليس بمعلوم لا يصح قيام دليل عليه، ولا أن يعلم اضطرارا، ولا أن يعلم أنه لزيد دون عمرو؛ لأن العلم بأن الحال حال لفلان فرع عن العلم بالحال.

وكذلك العلم بأنها معلومة بالاستدلال دون الاضطرار فرع للعلم بها جملة، فإذا استحال العلم بها جملة، استحال العلم بأنها لفلان دون فلان، وأنها معلومة بالاستدلال دون الاضطرار.

ومما يدل على فساد قولكم أنها غير معلومة، أنه لا يخلو العلم بأن النفس على الحال من أن يكون علما بالنفس فقط دون الحال أو علما بالحال فقط دون النفس أو علم بهما جميعا أو علما لا بالنفس ولا بالحال.

فإذا كان علما لا بالنفس ولا بالحال فذلك محال من قولنا وقولكم جميعا. وإن كان علما بالنفس دون الحال فذلك محال وموجب لأن يكون العلم بالنفس أنها نفس علما بالحال وأن يكون كل من علم ذات من له الحال ووجوده، علم اختصاصه بتلك الحال؛ وذلك محال.

وإن كان العلم بأن النفس على الحال علما بالحال فقط فقد ثبت أن الحال معلومة وإن كان العلم بذلك علما بالنفس والحال، فقد وجب أن يكونا معلومين جميعا، وأن تكون الحال معلومة كما أن النفس معلومة وهذا يبطل قولكم أن الحال غير معلومة. وإن كانت هذه الحال معلومة وجب أن تكون إما موجودة أو معدومة، فإن كانت معدومة استحال أن توجب حكما وأن تتعلق بزيد دون عمرو وبالقديم دون المحدث، وإن كانت موجودة، وجب أن تكون شيئا وصفة متعلقة بالعالم، وهذا قولنا الذي نذهب إليه، وإنما يحصل الخلاف في العبارة، وفي تسمية هذا الشيء علما أو حالا، وليس هذا بخلاف في المعنى فوجب صحة ما نذهب إليه من إثبات الصفات، وبطلان قولكم أنها أحوال. ومما يدل على بطلان هذه الأحوال التي

تزعمونها أن كل حال يحتاج إلى حال أخرى، وهكذا فيتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية وهو باطل فما يؤدي إليه مثله. وبذلك تبطل أحوال أبي هاشم. والله أعلم. ويحسن قبل أن نختم الكلام على موقف المعتزلة من الصفات أن نشير إلى أن أهم ما ظهر لنا من ذلك أن المعتزلة سلكوا طريقين في موقفهم من الصفات، فأغلبيتهم وعلى رأسهم النظام نفاها فقال: إن الله عالم بذاته لا بعلم وهكذا في باقي الصفات. وبعضهم أثبتها اسما ونفاها فعلا فقال: إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، وهكذا في بقية الصفات، فكان مجتمعا مع الرأي الأول في الغاية وهي نفي الصفات والمقصود بنفي الصفات نفي إثباتها حقيقة في الذات ومتميزة عنها. وذلك أنهم - كما ذكرنا - يجعلونها عين الذات، فالله عالم بذاته بدون علم أو عالم بعلم وعلمه ذاته، ثم قلنا: أنه خرج لهم بعد ذلك آراء أخرى أهمها معاني معمر وأحوال أبي هاشم، وهذان الرأيان يجتمعان في الغاية مع الرأيين الأولين، وهو التخلص من إثبات الصفات حقيقة في الذات، ومتميزة عنها.

(باب رأي المعتزلة في الإرادة)

لقد اختلف المعتزلة في موقفهم من الإرادة، وأهم آراءهم في ذلك؛ رأيان: أحدهما: رأي البصريين ومن تبعهم من المعتزلة، ويتلخص هذا الرأي في أن الله تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل.

ثانيهما: للنظام والكعبي، ومن تبعهما: وهؤلاء ينفون الإرادة عن الله أصلًا.

وسنعرض - إن شاء الله - هذين الرأيين من أقوالهم، أو أقوال من نقل عنهم، ثم نرد عليهم، فنقول وبالله التوفيق:

الرأي الأول: رأي البصريين ومن تبعهم: يقول القاضي عبدالجبار: "وقال

شيخنا أبو علي، وأبو هاشم -رحمهما الله- ومن تبعهما أنه تعالى مريد في الحقيقة، وأنه يحصل مريدًا بعد ما لم يكن إذا فعل الإرادة، وأنه يريد بإرادة محدثة، ولا يصح أن يريد لنفسه ولا بإرادة قديمة، وأن إرادته توجد لا في محل". ويقول في موضع آخر:"... واعلم أنه تعالى مريد عندنا بإرادة محدثة موجودة لا في محل".ويروي البغدادي رأي المعتزلة البصريين في الإرادة، فيقول: "إن البصريين من المعتزلة قالوا: إن إرادة الله تعالى ليست قديمة بل محدثة لا في محل، بها يخصص الله الأشياء بالوجود دون العدم".

من هذه النقول نستطيع أن نعرف رأي البصريين ومن تبعهم من المعتزلة في الإرادة، وهو أن الله تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل.

المناقشة:

علمنا من عرضنا لرأي البصريين من المعتزلة في الإرادة: أن رأيهم يتلخص في أن الله مريدا بإرادة حادثة لا في محل.

إذًا الرد عليهم سيتضمن – إن شاء الله – الرد على قولهم الله مريد بإرادة حادثة، ثم على قولهم لا في محل.

أ- الرد على قول البصريين "الله مريدا بإرادة حادثة... ":إن قول البصريين بحدوث إرادة الله تعالى باطل؛ وذلك أنه قد ثبت أن إحداث المحدثات موقوف على الإرادة، فلو كانت الإرادة محدثة لافتقر إحداثها إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل، والقول بالتسلسل باطل فما يؤدي إليه مثله من القول بحدوث الإرادة.وأيضًا: فإن الإرادة صفة، والصفة قديمة بقدم موصوفها، كما بيناه في مقام سابق عند الرد على رأي جمهور المعتزلة في الصفات عامة.

ب- الرد على قول المعتزلة "الله مريد بإرادة... لا في محل".

إن قول المعتزلة "الله مريد بإرادة... لا في محل" باطل من وجوه منها: الأول: أن وجود عرض لا في محل بعيد عن العقول، ولو جاز ذلك فلم لا يجوز وجود سواد لا في محل وبياض لا في محل؟، وكذا القول في سائر الأعراض... يقول الشهرستاني - في معرض رده على من قال بهذا القول-: "ويستحيل كون الإرادة لا في محل، فإن الإرادة من جملة الأعراض، واحتياج الأعراض إلى المحل صفة ذاتية لها، ومن المحال ثبوتها دون الوصف الذاتي...".

وإذا كانت الأعراض تستلزم محلًا تقوم به، فإن الإرادة تستلزم محلًا تقوم به كسائر الأعراض، وعليه فإن القول بأن الله مريد بإرادة لا في محل باطل. الثاني: أن ذوات الحيوانات تصلح عليها صفة المريدية، فلو جوزت إرادة لا في محل لكانت نسبة تلك الإرادة إلى ذات الله تعالى كنسبتها إلى سائر الذوات فوجب: أن توجب صفة المريدية لكل من يصلح أن يكون مريدًا لعدم الاختصاص، فيلزم أن يكون كل ما يريده الله تعالى يريده كل الأحياء وذلك باطل فما يؤدي إليه مثله من القول بحدوث الإرادة لا في محل.

الثالث: يلزم على قولكم "الله مريد بإرادة لا في محل "أن يكون الله تعالى مريدًا بإرادة قائمة لا في ذاته، ولو جاز أن يكون تعالى مريد بإرادة قائمة لا في ذاته لجاز أن يكون عالمًا بعلم قائم لا في ذاته، وقادر بقدرة قائمة لا في ذاته إلى غير ذلك من الصفات، وهذا لا تقولون به، ولجاز أيضًا أن يكون الواحد منا علامًا وقادرًا بعلم قائم لا في ذاته وقدرة قائمة لا في ذاته، وهذا مما لا تقولون به أيضًا والتحكم بالفرق من غير دليل مما لا سبيل إليه. وهذه اللوازم معلوم بطلانها بالضرورة؛ بل أنتم لا توافقون عليها، وإذا كانت هذه اللوازم باطلة بطل ما يؤدي إليها من القول بأن الله مريد بإرادة... لا في محل. الرابع: يقال لهم من رأيكم أن المتماثلين يجب اشتراكهما

في الواجبات والجائزات وما يستحيل، ثم أوجبتم لإرادتنا القيام بالمحال، فلماذا لم تلتزموا ذلك في إرادة الباري تعالى ؟!.ثم أنه لو لم تكن الإرادة قائمة به تعالى فقول القائل مريد بها هجر من الكلام كقوله: مريد بإرادة قائمة في غيره !.

وبما ذكرنا يظهر بطلان قول المعتزلة "الله مريد بإرادة حادثة لا في محل" ويتبين أن إرادته تعالى أزلية قائمة في ذاته تعالى. والله أعلم.

الرأي الثاني: رأي النظام والكعبي ومن تبعهما في الإرادة: ذكرنا أن البصريين من المعتزلة يرون: أن الله مريد بإرادة حادثة لا في محل، إلا أنه وجد من المعتزلة من ينفي الإرادة عن الله أصلًا، وذلك كالنظام والكعبي اللذين قالا: إن الله تعالى غير مريد على الحقيقة وأنه لا يوصف بها إلا مجازًا، فإذا قلنا أن الله تعالى مريد في الأزل، فمعناه أنه عالم قادر غير مكره على فعله، ولا كاره له، وإذا قلنا: أنه مريد لأفعاله؛ فالمراد أنه خالقها ومنشئها على وفق علمه، وإذا قلنا أنه مريد لأفعال عباده، فالمعنى أنه آمر بها.يقول القاضي عبدالجبار: "وقال إبراهيم النظام: إن إرادة الله تعالى إنما هي فعله أو أمره أو حكمه".يقول في موضع آخر: "والمحكي عن شيخنا أبي الهذيل رَحِمَهُ اللَّهُ أن إرادة الله غير المراد، فإرادته لما خلقه هي خلقه له... وإرادته لطاعات العباد؛ هي أمرهم بها".وقال في موضع ثالث: "وقال الجاحظ: إنه تعالى مريد بمعنى أن السهو منه في أفعاله، والجهل بها لا يجوز عليه...".

المناقشة:

أولًا: يقال لهم: إذا زعمتم أنه قد كان في سلطان الله عَزَّ وَجَلَّ الكفر والعصيان، وهو لا يريدها، وأراد أن يؤمن الخلق أجمعون، فلم يؤمنوا فقد وجب على قولكم أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن، وأكثر ما شاء الله أن لا يكون كان، لأن الكفر الذي كان وهو لا يشاؤه تعالى - عندكم - أكثر من الإيمان الذي كان وهو يشاؤه؛ وعلى هذا فأكثر ما

شاء الله أن يكون لم يكن، وهذا جحد لما أجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله أن يكون كان، وما لم يشأ لا يكون. ثانيًا: يلزم على قولكم بنفي الإرادة أن تكون الأفعال غير اختيارية شبيهة بالأفعال الطبيعية عند أهل الطبائع، وهذا باطل فما يؤدي إليه مثله.

ثالثًا: يلزم من نفي الإرادة عن الله تعالى وصفه بالعجز، وهو صفة نقص تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، ووصف الله بالنقص باطل، فما يؤدي إليه مثله.

رابعًا: يلزمكم مع كل ما ذكرنا ما لزم نفاة الصفات من الردود، وقد سبق بيان ذلك عند الرد على المعتزلة في موقفهم من الصفات عامة. والله أعلم، وهو ولي التوفيق.

(باب رأي المعتزلة في صفتي السمع والبصر)

لقد اختلف المعتزلة في المقصود بهاتين الصفتين بعد أن اتفقوا عمومًا على نفيهما، فلا هما قديمان، ولا حادثان. يقول الشهرستاني: "واتفقت المعتزلة على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته تعالى؛ لكن اختلفوا في وجوه وجودها، ومحامل معانيها...".

إذًا المعتزلة قد اتفقت على أن السمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته تعالى، لكنهم اختلفوا في وجوه وجودها، ومحامل معانيها على أقوال، أهمها ما يلي:

القول الأول: قول الجبائي وابنه، ومن تابعهما من البصريين:

ويتلخص رأيهم في أن الله سميع بصير، بمعنى أنه حي لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع والمرئي إذا وجدا؛ ذلك أنهم... يرون أن الحي إذا سلمت نفسه عن الآفة، سمي سميعًا بصيرًا. يقول ابن منتويه: "والذي يبين أن الحياة غير متعلقة... إلى أن

قال: فإذا صح أن لا متعلق لهذه الصفة، كان أخص ما يذكر في توابعها كونه سميعًا بصيرًا، لأنه من حكم كونه حيًا، ألا ترى أن معناه أنه حي لا آفة به...". ويقول البغدادي - وهو يحكي مذاهب المخالفين له في صفتي السمع والبصر - فيقول: "والفرقة الرابعة قدرية البصرة، قالوا: إن الله تعالى لم يزل سميعًا بصيرًا على معنى أنه كان حيًا لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع إذا وجد". ويقول في موضع آخر: "وزعم الجبائي وابنه: أن الله لم يزل سميعًا؛ بمعنى أنه كان حيًا لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع إذا وجد...". ويحكي الشهرستاني آراء المعتزلة في معنى كونه تعالى سميعًا بصيرًا، فيقول:"... ومن قال من المعتزلة أن المعني بكونه سميعًا بصيرًا، أنه حي، لا آفة به، فمذهبه بخلاف مذهب الكعبي، وهو الذي صار إليه الجبائي وابنه...". ويروي الشهرستاني في موضع آخر: أن الجبائي قال: "إن الحي إذا سلمت نفسه عن الآفة سمي سميعًا بصيرًا...".

هذا هو رأي الجبائي وابنه، ومن تابعهما من البصريين في معنى وصف الله بالسمع والبصر.

القول الثاني: رأي النظام والكعبي، ومن تابعهما من البغداديين في معنى السميع والبصير:

ويتلخص رأيهم في أن الله تعالى لا يسمع، ولا يبصر شيئًا على الحقيقة، وتأولوا وصفه بالسميع والبصير، على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات. يقول الشهرستاني: "وذهب الكعبي، ومن تابعه من البغداديين إلى أن معنى كونه تعالى سميعًا بصيرًا؛ أنه عالم بالمسموعات والمبصرات...". ويقول البغدادي: "وزعم الكعبي أن الله تعالى لا يرى نفسه ولا غيره؛ إلا على معنى علمه بنفسه، وبغيره، وتبع النظام في قوله: إن الله تعالى لا يرى شيئًا في الحقيقة...". ويقول في موضع آخر:

"وزعم الكعبي، والبغداديون من المعتزلة؛ أن الله تعالى لا يسمع شيئًا على معنى الإدراك المسمى بالسمع، وتأولوا وصفه بالسميع والبصير على معنى أنه عليم بالمسموعات التي يسمعها غيره، والمرئيات التي يراها غيره...". ويقول في موضع ثالث: "وزعم الكعبي والنظام أن كون الإله سامعًا؛ إنما يفيد كونه عالمًا بالمسموع...".

من هذه الأقوال؛ يظهر أن النظام والكعبي، ومن تابعهما من البغداديين يظهر أنهم يرون أن الله لا يسمع، ولا يبصر شيئًا على الحقيقة، ويؤولون وصفه بالسميع والبصير على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات. ولذا يقول الكعبي - وهو يشرح هذا الرأي -: "إن الذي يجده الإنسان من نفسه إدراكه للمسموع والمبصر بقلبه وعقله، فهو لا يحس بصره بالمبصر؛ بل يحس المبصر، ويسمع المسموع؛ وذلك هو العلم حقيقة، ولما كان ذلك العلم لا يحصل إلا بوسائط سمعه وبصره؛ سمي كل من السمع والبصر حاسة، وإلا فالمدرك هو العالم، وإدراكه ليس زائدًا على علمه، والدليل على ذلك: أن من علم شيئًا بالخبر ثم رآه بالبصر، وجد أن شعور النفس بهما في الحالتين واحدة، فهو لا يجد فرقًا إلا في الجملة والتفصيل والعموم والخصوص، وليس فرق جنس وجنس، أو نوع ونوع".

من عرضنا لرأي المعتزلة في صفتي السمع والبصر، نستخلص أنهم قد اتفقوا على نفيهما قائمتين بذاته تعالى حقيقة، ولذا فإنهم أولوا ما ورد في الكتاب والسنة من إشارة إلى هاتين الصفتين، بأن المقصود بهما حياته، كما يراها البصريون أو العلم، كما يراها البغداديون....

الرد على المعتزلة في نفيهم لصفتي السمع والبصر:

إن قول المعتزلة بنفي صفتي السمع والبصر عن الله تعالى باطل، وبيان ذلك أن

النقل والعقل قد دلا على ثبوت صفتي السمع والبصر له تعالى، فالقول بنفيهما مخالفة للنقل الصريح من الكتاب والسنة ومخالفة للعقل الصحيح، وما خالفهما باطل بالاتفاق.

فمن النقل: قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ [الشوري: ١١].

ففي هذه الآية دلالة صريحة على وصف الله تعالى بالسمع والبصر.

وقال تعالى حاكيًا ما قاله إبراهيم عليه السلام لأبيه-: لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا [مريم: ٤٢].

وجه الدلالة: يقول ابن خزيمة: "أفليس من المحال أن يقول خليل الرحمن لأبيه: لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا [مريم: ٤٢]. فيعيبه بعباده ما لا يسمع، ولا يبصر، ثم يدعوه إلى عبادة ما لا يسمع ولا يبصر كالأصنام التي هي من الموتى لا من الحيوان...". فدل ذلك على ثبوت صفتي السمع والبصر له تعالى على ما يليق بجلاله.

وقال تعالى: أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا [الفرقان: ٣٤ - ٤٤].

وجه الدلالة: يقول ابن خزيمة: "إن الله تعالى أخبر بهذه الآية أن، من لا يسمع، ولا يعقل كالأنعام، فدل على ثبوت صفتي السمع والبصر له سبحانه وتعالى؛ وإلا لزم اتصافه تعالى بصفة النقص التي أثبتها لمن لا يسمع... تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا".وعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: كنا مع النبي - صلى الله عليه وسلم في سفر فكنا إذا علونا كبرنا، فقال صلى الله عليه وسلم: ((أربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصما ولا غائبا إنما تدعون سميعًا بصيرًا قريبًا... الحديث)).

ففي هذا الحديث كالآيات دلالة على اتصافه تعالى بصفتي السمع والبصر

قائمتين بذاته تعالى حقيقة. يقول البيهقي - في كتابه (الأسماء والصفات) -: "السميع من له سمع يدرك به المسموعات، والبصير: من له بصر يدرك به المرئيات، ولكل منهما في حق الباري تعالى صفة قائمة بذاته تعالى. ومن العقل ما يقوله الباقلاني: حيث قال: "والدليل على أنه تعالى سميع بصير.... أنه قد ثبت أنه تعالى حي، والحي يصح أن يكون سميعًا بصيرًا... ومن عرى من هذه الأوصاف مع صحة وصفه بها، فلابد من أن يكون موصوفًا بأضدادها... من العمى والصمم، وهذه الأمور آفات قد اتفق على أنها تدل على حدوث الموصوف بها، فلم يجز وصف القديم بشيء منها، فوجب أن يكون سميعًا بصيرًا...".

وإذا ثبت بالنقل والعقل، أنه تعالى سميع بصير، بطل ما يزعمه النفاة؛ من أنه تعالى ليس بسميع، ولا بصير بسمع وبصر قائمين في ذاته تعالى على ما يليق بجلاله.

إضافة إلى هذا: فإنه سبق أن عرضت لشبهات المعتزلة في نفي الصفات في مبحث موقف المعتزلة من الصفات عامة، ورددت عليها، وعلى ذلك فإنه يبطل رأي المعتزلة في نفي صفتي السمع والبصر ببطلان رأيهم في نفي سائر الصفات، لأن شبهاتهم التي نفوا بسببها الصفات: عامة لجميع الصفات، وليست خاصة بصفات بعينها. والله أعلم، وهو ولي التوفيق.

ثانيًا: الرد على الجبائي وابنه، ومن تابعهما من البصريين في تأويلهم السميع، والبصير بالحي الذي لا آفة به:

عرفنا - فيما سبق - عند عرضنا لرأي الجبائي وابنه، ومن تابعهما أنهم يرون: أن الله سميع بصير بمعنى أنه حي لا آفة به: وهذا التأويل مما يظهر بطلانه، وإليك شيئًا من الردود التي وجهت لأصحاب هذا الرأي. أولًا: يقال لهم أطلقتم القول بنفي الآفة، وهو ليس بشرط بالاتفاق، فإن السميع والبصير قد يكون ذا آفة، وذا آفات

كثيرة.

فإن قيل: ليس السميع هو من سلبت عنه الآفة مطلقًا؛ بل من سلبت عنه الآفة في محل السمع... قيل لهم: هذا القول باطل أيضًا، فإن من قال: السمع: هو نفي الآفة في محل السمع، فكأنه قال: السميع: هو من له السمع في محل السمع، ولو قال: السميع هو من له السمع؛ لكان ذلك كافيًا عن ذكر المحل، وإذا كان كافيًا، فكأنه قال: السميع: هو الذي لا آفة به، وإذ ذاك فإنه يرجع الكلام الأول بعينه.

وإذا كان لا يلزم من نفي الآفة وجود السمع والبصر، ولا ينتفي بوجودها، فإن تفسير السمع والبصر بنفي الآفة باطل. ثانيًا: إن الذي يحسه الإنسان من نفسه معنى موجود لا نفي محض، وقولهم: لا آفة به نفي محض، فلا يتصور الإحساس به، ويستحيل أن ترجع التفرقة بين حالتي الإدراك وعدم الإدراك إلى عدم محض؛ فحينئذ تنعدم التفرقة، فإن التفرقة بالعدم، وعدم التفرقة سواء....

ثالثًا: يقول الشهرستاني - وهو يرد على الجبائي ومن معه -: "نحن ندرك تفرقة ضرورية بين كون الإنسان سميعًا، وبين كونه بصيرًا، وهما متفقان في أن معنى كل واحد منهما أنه حي لا آفة به، فهذه التفرقة ترجع إلى ماذا؟ فلابد من أمرين زائدين على كونه حيًا لا آفة به حتى يكون بأحدهما سميعًا، وبالثاني بصيرًا، وإلا فتبطل التفرقة الضرورية فالذي انفصل به السمع عن البصر وراء كونه حيًا لا آفه به، فكذلك الذي انفصل به السمع والبصر عن العلم وسائر الصفات وراء كونه حيًا لا آفه به. ثم قال - أي: الشهرستاني-: ولئن ألزم الجبائي بأن يقال معنى كونه عالمًا قادرًا أنه حي لا آفة به حتى يرد الصفات كلها إلى كونه حيًا لا آفه به لم يجد عن هذا الإلزام مخلصًا.رابعًا: ويقول الآمدي - في معرض رده على الجبائي ومن معه من البصريين -: "إن العقل السليم يقضي بفساد قول من فسر السمع والبصر بنفي الآفة دون العلم

والقدرة وغيرها من الصفات، مع أنه لو سئل عن الفرق لم يجد عنه مخلصًا، بل كل ما تخيل من منع تفسير العلم والقدرة بانتفاء الآفة فهو بعينه في الإدراك حجة لنا".

من مجموع هذه الردود يتضح بطلان رأي الجبائي ومن معه من البصريين في تفسيرهم "السميع البصير" بالحي الذي لا آفة به. والله أعلم.

ثالثا: الرد على البغداديين في تأويلهم صفتي السمع والبصر بالعلم:

عرفنا - فيما سبق - أن النظام، والكعبي، ومن تابعهما من البغداديين أنهم يرون؛ أن المراد بوصف الله بالسمع والبصر؛ إنما المراد به العلم، فقولنا: الله سميع بصير، أي: عليم. وهذا القول ظاهر البطلان لما يلي:-١ - أن في هذا التأويل نفي لصفتي السمع والبصر قائمتين بذاته حقيقة، وتأويل لهما بالعلم، مع أنه روى أبو هريرة رضي الله عنه ((أن النبي ﷺ قرأ هذه الآية: إِنَّ اللهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا [النساء: ٥٨] فوضع إبهامه على أذنه، والتي تليها على عينيه)).ويقول ابن القيم رحمه الله: "وإنما فعل ذلك ﷺ رفعًا لتوهم متوهم أن السمع والبصر غير العينين المعلومتين...".ويقول البيهقي - بعد أن أورد هذا الحديث للدلالة على ثبوت صفتي السمع والبصر لله تعالى - قال: "والمراد بالإشارة المروية في هذا الخبر تحقيق الوصف لله عز وجل بالسمع والبصر، فأشار إلى محلي السمع والبصر منا؛ لإثبات صفة السمع والبصر لله تعالى، كما يقال: قبض فلان على مال لفلان، ويشار باليد على معنى أنه حاز ماله، وأفاد هذا الخبر أنه سميع بصير له سمع وبصر حقيقيان، لا على معنى أنه عليم؛ إذ لو كان بمعنى العلم، لأشار في تحقيقه إلى القلب، لأنه محل العلوم منا، وليس في الخبر إثبات الجارحة تعالى الله عن شبه المخلوقين علوًا كبيرًا...".

فدل هذا الحديث على ثبوت صفتي السمع والبصر لله تعالى حقيقة، وبطلان تأويلهما بالعلم.

٢ - إن ألفاظ الشرع؛ إنما تصرف عن موضوعاتها المفهومة السابقة إلى الأفهام إذا كان يستحيل تقديرها على الموضوع، ولا استحالة في كونه سميعًا بصيرًا، بل يجب أن يكون كذلك، فلا معنى للتحكم بإنكار ما فهمه أهل الإجماع من القرآن.

فإن قيل وجه استحالته أنه إن كان سمعه وبصره حادثين كان محلًا للحوادث، وهو محال، وإن كانا قديمين، فكيف يسمع صوتًا معدومًا؟ وكيف يرى العالم في الأزل؟ والعالم معدوم، والمعدوم لا يرى. فالجواب: أن يقال أنتم معشر المعتزلة تسلمون أن الله تعالى يعلم الحادثات، فهو يعلم الآن أن العالم كان موجودا قبل هذا الوقت، لكن كيف علم في الأزل أنه كان موجودًا، وهو بعد لم يكن موجودًا؟ فإن جاز إثبات صفة في الأزل تكون عند وجود العالم، علمًا بأنه كائن، وقبله بأنه سيكون، وبعده بأنه كان، وهو لا يتغير، عبر عن هذه الصفة بالعلم والعالمية، جاز ذلك في السمع، والسمعية، والبصر والبصرية.

٣ - يلزم من تأويل صفتي السمع والبصر بالعلم، تسوية الله تعالى بالأعمى الذي يعلم أن السماء خضراء، ولا يراها، والأصم الذي يعلم أن في السماء أصواتًا، ولا يسمعها، ولا شك أن في تسوية الله تعالى بالأعمى والأصم تنقص له تعالى، وهو باطل، فما يؤدي إليه مثله من تأويل لهاتين الصفتين بالعلم. ٤ - كذلك رد الأشعري على من أول السمع والبصر بالعلم، فقال: "وزعمت المعتزلة أن قوله تعالى: سَمِيعًا بَصِيرًا [النساء: ١٣٤] أن معناه عليم... قيل لهم: فإذا قال تعالى: إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى [طه: ٤٦]. فمعنى ذلك - عندكم - علم. فإن قالوا: نعم. قيل لهم: فقد وجب عليكم أن تقولوا معنى قوله تعالى: إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى [طه: ٤٦]. أعلم وأعلم إذا كان معنى ذلك العلم". وهذا باطل، فما يؤدي إليه من تأويل السمع والبصر بالعلم مثله. ويقول في موضع آخر: ".... فيقال للمعتزلة: إذا زعمتم أن معنى "سميع

بصير" عالم، فهلا زعمتم أن معنى قادر معنى عالم؟... فإن قالوا: هذا يوجب أن يكون كل معلوم مقدورًا. قيل لهم: ولو كان معنى سَمِيعًا بَصِيرًا معنى عالم؛ لكان كل معلوم مسموعًا، وإذا لم يجز ذلك، بطل قولكم". ٥ - يقول البغدادي: "وزعم النظام والكعبي أن كون الإله سامعًا؛ إنما يفيد كونه عالمًا بالمسموع.... وهذا باطل، لأن الواحد منا يسمع الصوت فيكون عالمًا به في حال السماع، ثم يكون عالمًا به في الحال الثانية، ولا يكون سامعًا فصح بهذا أن السمع للشيء غير العلم به...".

(باب رأي المعتزلة في كلام الله)

حقيقة الكلام عند المعتزلة: هو الحروف المنظومة، والأصوات المقطعة، شاهدًا وغائبًا.وقد انتقد القاضي عبدالجبار هذا التعريف قائلًا: إن فيه إخراج لما يتألف من حرفين من أن يكون كلامًا، وفيه ضرب من التكرار؛ لأن الأصوات المقطعة هي الحروف المنظومة، ولذلك فقد عرفه بتعريف آخر، فقال: "هو ما انتظم من حرفين فصاعدًا، أو ماله نظام من الحروف مخصوص".

ثانيًا: خلاف المعتزلة في الكلام، هل هو جسم أم عرض، وهل هو مخلوق؟:

لقد اختلف المعتزلة في الكلام، هل هو جسم أم عرض، على أقوال، أهمها ما يلي:

القول الأول: قول بعضهم؛ أن كلام الله جسم وأنه مخلوق، وأنه لا شيء إلا جسم.

القول الثاني: رأي النظام وأصحابه: وهو أن كلام الخلق عرض؛ وهو حركة، لأنه لا عرض عندهم إلا الحركة، وأن كلام الخالق جسم، وأن ذلك الجسم صوت مقطع مؤلف مسموع، وهو فعل الله وخلقه، وإنما يفعل الإنسان القراءة؛ والقراءة الحركة،

وهي غير القرآن. القول الثالث: رأي أبي الهذيل، وجعفر بن حرب ومعمر، والأسكافي ومن تبعهم؛ وهو أن الكلام عرض مخلوق.

من هذا العرض لخلافهم؛ يتضح أن المعتزلة قد اختلفوا في الكلام هل هو جسم أم لا؟ إلا أنهم اتفقوا على أنه مخلوق. يقول القاضي عبدالجبار: "والذي يدل على حدوث كلامه الذي ثبت أنه كلام له؛ أن الكلام على ما قدمناه لا يكون إلا حروف منظومة، وأصواتًا مقطعة، وقد ثبت - فيما هذه حاله - أنه محدث؛ لجواز العدم عليه على ما بيناه في حدوث الأعراض".

وإذا كان كلام الله مخلوقًا؛ فالقرآن -أيضا- مخلوق، لأنه كلامه. يقول القاضي عبدالجبار - وهو يتكلم عن مذاهب الناس في القرآن -: "وأما مذهبنا، فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث....". ويقول ابن منتويه: "وقد أطلق مشايخنا كلهم في القرآن أنه مخلوق". ويقول المقبلي - وهو يعرض اختلاف الناس في الكلام -: "والمتكلمون نظروا في كيفيته فاختلفوا... ورتبت المعتزلة على ذلك إطلاق المخلوق على القرآن".

من هذا العرض يتضح لنا عقيدة المعتزلة في القرآن، وهو أنه مخلوق.

وقد تمسكوا في قولهم هذا بشبهات نقلية وعقلية، منها ما يلي:

الشبهة الأولى:

قال تعالى: اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ... [الرعد: ١٦].

وجه الدلالة: يقول القاضي - بعد أن أورد هذه الآية-: "الآية تدل بعمومها على حدوث القرآن، وأنه تعالى خلقه... ولا دلالة توجب إخراج القرآن من العموم، فيجب دخوله فيه".

المناقشة:

يقال لهم: إن تمسككم بهذه الآية على زعم أن القرآن شيء فيكون داخلًا في عموم كل، فيكون مخلوقًا لمن أعجب العجب!؛ وذلك أن أفعال العباد كلها عندكم غير مخلوق لله تعالى، وإنما يخلقها العباد جميعها لا يخلقها الله، فأخرجتموها من عموم "كل"، وأدخلتم كلام الله في عمومها، مع أنه صفة من صفاته، به تكون الأشياء المخلوقة؛ إذ بأمره تكون المخلوقات. قال تعالى: وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ.... [الأعراف: ٥٤]. ففرق بين الخلق والأمر، فلو كان الأمر مخلوقًا، للزم أن يكون مخلوقًا بأمر آخر، والآخر بآخر، إلى ما لا نهاية له، فيلزم التسلسل؛ وهو باطل. وطرد باطلكم أن تكون جميع صفاته تعالى مخلوقة، كالعلم والقدرة، وغيرهما؛ وذلك صريح الكفر، فإن علمه شيء، وقدرته شيء... فيدخل ذلك في عموم "كل"، فيكون مخلوقًا بعد أن لم يكن، تعالى الله عما تقولون علوًا كبيرًا.

وأيضًا كيف يصح أن يكون الله متكلمًا بكلام يقوم بغيره، ولو صح ذلك؛ للزم أن يكون ما أحدثه من الكلام في الجمادات كلامه، وكذلك -أيضا- ما خلقه في الحيوانات؛ وألا يفرق بين نطق وأنطق... بل يلزم أن يكون متكلمًا بكل كلام خلقه في غيره زورًا كان أو كذبًا - تعالى الله عن ذلك -. ولو صح أن يوصف أحد بصفة قامت بغيره؛ لصح أن يقال للبصير أعمى والعكس؛ ولصح أن يوصف تعالى بالصفات التي خلقها في غيره من الألوان غيرها.

أما تمسككم بعموم "كل" فإن عمومها في كل موضع بحسبه، ويعرف ذلك بالقرائن، ألم ترى... قوله تعالى: تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ [الأحقاف: ٢٥]. ومساكنهم شيء، ولم تدخل في عموم كل شيء دمرته الريح؟؛ وذلك لأن المراد تدمر كل شيء يقبل التدمير بالريح عادة، وما يستحق

التدمير. وكذلك قوله تعالى - حكاية عن بلقيس-: وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ... [النمل: ٢٣]. والمراد من كل شيء يحتاج إليه الملوك، وهذا القيد يفهم من قرائن الكلام. وعلى ذلك؛ فالمراد من قوله تعالى: اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ... [الرعد: ١٦]. أي: كل شيء مخلوق، وكل موجود سوى الله، فهو مخلوق، فدخل في هذا العموم أفعال العباد حتمًا، ولم يدخل في العموم الخالق تعالى وصفاته، لأنه سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات الكمال، وصفاته ملازمة لذاته المقدسة لا يتصور انفصال صفاته عنه...

وبما أن القرآن كلام الله، وكلامه تعالى صفة من صفاته. إذًا القرآن ليس داخلًا في عموم الآية، فهو ليس مخلوقًا؛ وبذلك يبطل استدلالكم بهذه الآية. والله أعلم.

الشبهة الثانية:

قال تعالى: إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا.... [الزخرف: ٣].

وجه الدلالة: يقول القاضي: "وقوله: إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا [الزخرف: ٣] يوجب حدوثه، لأن الجعل والفعل سواء في الحقيقة... فدل ذلك على حدوث القرآن". ويقول الزمخشري: "... إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا [الزخرف: ٣] أي: خلقناه عربيًا غير عجمي إرادة أن تعقله العرب، ولئلا يقولوا لولا فصلت آياته...".

الجواب عن هذه الشبهة: إن استدلال المعتزلة بهذه الآية باطل. من وجوه، منها:-

أولًا: أن "جعل" تكون بمعنى: خلق إذا تعدت إلى مفعول واحد. كقوله تعالى: وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ... الآية [الأنعام: ١]. وقوله تعالى: وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ [الأنبياء: ٣٠]. أما إذا تعدت إلى مفعولين لم تكن بمعنى خلق، قال تعالى: وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا...

الآية [النحل: ٩١]. وقال تعالى: وَلاَ تَجْعَلُواْ اللهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ.... [البقرة: ٢٢٤]. والآية التي استدلوا بها: "جعل" فيها قد تعدت إلى مفعولين، فهي ليست بمعنى خلق.

ثانيًا: أن معنى "جعل" هنا "صرف" فيكون معنى الآية: إنا صرفناه من لغة إلى لغة؛ أي: صرفه الله إلى اللغة العربية؛ وذلك أن كلام الله واحد وهو سبحانه وتعالى محيط بجميع اللغات، فهو إن شاء جعل كلامه عبريًا، وإن شاء جعله عربيًا. يقول الطبري - عند تفسير هذه الآية -: إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا [الزخرف: ٣] أي: "أنزلناه بلسان عربي".

فإذا كانت "جعل" ليست بمعنى خلق؛ بل بمعنى صرف، بطل استدلال المعتزلة بهذه الآية. والله أعلم.

الشبهة الثالثة: يقول القاضي عبد الجبار: "وقوله تعالى:.... نُودِي مِن شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ [القصص: ٣٠] يوجب حدوث النداء؛ لأنه جعل الشجرة ابتداء غايته، وهذا يوجب حدوثه فيها". ويروى الرازي استدلال المعتزلة بهذه الآية، فيقول: "احتجت المعتزلة على قولهم: إن الله تعالى تكلم بكلام يخلقه في جسم بقوله تعالى:... مِنَ الشَّجَرَةِ، فإن هذا صريح في أن موسى - عليه السلام - سمع النداء من الشجرة والمتكلم بذلك النداء هو الله - سبحانه وتعالى -، وهو تعالى منزه أن يكون في جسم، فثبت أنه تعالى إنما يتكلم بخلق الكلام في جسم".

الجواب عن هذه الشبهة:

يقال لهم: إن استدلالكم بهذه الآية على أن الكلام خلقه الله تعالى في الشجرة، فسمعه موسى منها باطل؛ ودليل ذلك أول الآية وآخرها. فأما أولها: فقوله تعالى:

فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِي مِن شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ... الآية [القصص: ٣٠]. والنداء: هو الكلام من بعد، فسمع موسى - عليه السلام - النداء من حافة الوادي؛ ثم قال: فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَة [القصص: ٣٠] أي: أن النداء كان في البقعة المباركة من عند الشجرة، كما تقول: سمعت كلام زيد من البيت، يكون من البيت ابتداء الغاية، لا أن البيت هو المتكلم، ومثل ذلك قوله تعالى:... مِنَ الشَّجَرَةِ... الآية لابتداء الغاية؛ لا أن الشجرة هي المتكلمة. وأما آخر الآية: فقوله تعالى:.... يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ [القصص: ٣٠]. فإنه لو كان الكلام مخلوقًا في الشجرة، لكانت هي القائلة لهذا الكلام، وهو باطل، وما يؤدي إلى الباطل مثله، ولو كان هذا الكلام بدأ من غير الله لكان قول فرعون:... أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى [النازعات: ٢٤]. صدقًا؛ إذ كل من الكلامين - عندكم - مخلوق قد قاله غير الله!، وقد فرقتم بين الكلامين على أصولكم الفاسدة: فزعمتم أن ذلك كلام خلقه الله في الشجرة، وهذا كلام خلقه فرعون، فحرفتم وبدلتم، واعتقدتم خالقًا غير الله. وأيضًا: فإنه لو سمع موسى - عليه السلام - كلام الله تعالى من غير الله، لما كان له - عليه السلام - فضل علينا؛ لأننا نسمع كلام الله عز وجل من غيره....

وبذلك تبطل هذه الشبهة. والله أعلم.

الشبهة الرابعة: قال تعالى: مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مَّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ [الأنبياء: ٢].

وجه الدلالة: يقول القاضي: "الآية تدل على حدوث القرآن، لأنه تعالى نص على أن الذكر محدث، وبين بغير آية أن الذكر هو القرآن، كقوله تعالى:... إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ [يس: ٦٩]. وقوله تعالى: وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ.... الآية [الأنبياء: ٥٠]. فإذا صح أنه ذكر وثبت بهذه الآية حدوث الذكر، فقد وجب القول بحدوث

القرآن".ويروي الرازي احتجاج المعتزلة بهذه الآية، فيقول - بعد إيراده الآية -: "احتجت المعتزلة على حدوث القرآن بهذه الآية فقالوا: القرآن ذكر، والذكر محدث؛ فالقرآن محدث...".

الجواب عن هذه الشبهة: يقال لهم: إن تمسككم بهذه الآية على أن القرآن مخلوق باطل. وذلك أن دلالة الآية على نقيض قولكم أقوى منها على قولكم؛ فإنها تدل على أن بعض الذكر محدث، وبعضه ليس بمحدث، وهو ضد قولكم؛ ثم إن الحدوث في لغة العرب العام ليس هو الحدوث في اصطلاحكم، فإن العرب يسمون ما تجدد حادثًا، وما تقدم على غيره قديمًا؛ وإن كان بعد أن لم يكن كقوله تعالى:... كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ [يس: ٣٩]. ولما كان الرسول - ﷺ- لا يعلمه ثم علمه الله إياه كان بالنسبة إليه محدثًا وكذلك من سوى الرسول ﷺ من أمته يعتبر محدثًا إليهم فهو كقول القائل: حدث اليوم عندنا ضيف، ومعلوم أن الضيف كان موجودًا قبل ذلك، فالحدوث في الآية؛ إنما هو إشارة إلى أن القرآن محدث الإتيان، لا محدث العين.يقول القرطبي - عن تفسير الآية-: "مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ... الآية [الأنبياء: ٢] المراد به في النزول وتلاوة جبريل على النبي ﷺ فإنه كان ينزل سورة بعد سورة، وآية بعد آية، كما كان ينزله الله تعالى في وقت بعد وقت لا أن القرآن مخلوق". وإذا كان الحدوث في الآية المراد به حدوث الإتيان، بطل استدلالكم بهذه الآية. والله أعلم.

الشبهة الخامسة: يقول القاضي: "لو كان الله تعالى متكلمًا لذاته؛ لكان يجب أن يكون قائلًا فيما لم يزل إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ.... الآية [نوح: ١]؛ وإن لم يكن قد أرسل وأهلك عادا وثمودا وإن لم يكن قد أهلك...".ويروي الرازي هذه الشبهة فيقول: "والشبهة الثانية: أنه سبحانه وتعالى أخبر بلفظ الماضي في مواضع كثيرة من

القرآن، كقوله تعالى: إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا... [نوح: ١]... فلو كان الإخبار قديما كان هذا الإخبار قديمًا أزليًا، لكان قد أخبر في الأزل عن شيء مضى قبله، وهذا يقتضي أن يكون الأزل مسبوقًا بغيره، وأن يكون كلام الله تعالى كذبًا، ولما كان كل واحد منهما محاولًا علمنا أن هذا الإخبار يمتنع كونه أزليًا".

الجواب عن هذه الشبهة: يقال لهم: أولًا: معلوم أنه تعالى كان عالمًا في الأزل بأنه سيخلق العالم، ثم لما خلقه صار العلم متعلقًا بأنه قد خلقه في الماضي، ولما لم يقتضي هذا حدوث العلم وتغيره، فكذلك الخبر. وبهذا يتبين: بطلان هذه الشبهة.

ثانيا: على فرض صحة هذه الشبهة، فإنها تلزمنا لو قلنا: أن كلام الله قديم الآحاد، ونحن لا نقول بذلك، بل نقول: كلام الله قديم النوع حادث الآحاد. وبذلك يتبين فساد شبهتكم؛ وعلى فرض صحتها؛ فإنها لا تلزمنا. والله أعلم.

الشبهة السادسة: يقول القاضي: "إن العدم مستحيل على القديم تعالى، فلو كان الكلام قديمًا؛ لما جاز أن يعدم...".ويقول الرازي - وهو يروي هذه الشبهة -: "إن كلام الله تعالى لو كان قديمًا أزليًا لكان باقيًا أبديًا، لأن ما ثبت قدمه يمتنع عدمه، فيكون قوله تعالى لزيد صل صلاة الصبح باقيًا بعد أن صلى زيد صلاة الصبح وبعد أن مات، وبعد أن قامت القيامة، وهكذا يكون باقيًا أبد الآباد... ومعلوم أن ذلك على خلاف المعقول، فإنه تعالى إذا أمر عبده بفعل من الأفعال أتى ذلك العبد بذلك الفعل لم يبق ذلك الأمر متوجهًا إليه، وإذا ثبت أن ذلك الأمر قد زال ثبت أنه كان محدثًا لا قديمًا".

الجواب عن هذه الشبهة: لقد أجاب الرازي على هذه الشبهة فقال: "والجواب عن هذه الشبهة؛ هو أن قدرته تعالى كانت متعلقة من الأزل إلى الأبد بإيجاد العالم، فلما أوجد العالم لم يبق ذلك التعلق، لأن إيجاد الموجود محال، فقد زال هذا

التعلق، فلما لم يقتض ذلك حدوث قدرة الله تعالى، فكذلك القول في الكلام".

وبهذا يتبين بطلان هذه الشبهة.

*** ذكر ما حرفت المعتزلة من معاني التنزيل لإبطال صفة الكلام**

أولًا: تكليم الله تعالى لموسى عَلَيْهِ السَّلَامُ:

قالوا: إن الله خلق كلامًا في الشجرة التي أتاها موسى فسمعه موسى.

واستدلوا بقوله تعالى: نُودِي مِن شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ [القصص: ٣٠] على أن ابتداء الكلام كان من الشجرة.

فحرفوا التنزيل، ليثبتوا التعطيل، بتقرير أصلهم الفاسد، ونفي صفة الله تعالى.

والرد عليهم من وجوه:

الأول: أن الكلام هو ما قام بالمتكلم لا ما قام بغيره، وقيام الصفة إنما يكون بالموصوف بها لا بغيره، والصفة إذا قامت بمحل كانت صفة له لا صفة لغيره - كما فصلت القول فيه في الباب الأول - فما خلقه الله تعالى من الصفات في الأشياء ليس من ذلك شيء صفة له، إنما هي صفات لمخلوقاته، فهو تعالى قد أنطق سائر الأشياء نطقًا معتادًا أو غير معتاد، فأنطق الإنسان والجان وغير ذلك من خلقه نطقًا معتادًا، وأنطق السماوات والأرض وما بينهما نطقًا غير معتاد، كما قال تعالى: وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ [الإسراء: ٤٤] وقال في غير موضع يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ [التغابن: ١] وانطق الطير لسليمان، وأنطق النملة، وأسمع نبيه ﷺ تسبيح الحصى، وفي الآخرة تنطق الجنة والنار، وتحدث الأرض بأخبارها، وتشهد الجلود على أهلها حين تبلى السرائر: وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ [فصلت: ٢١] فكل هذا الإنطاق من خلق الله في الأشياء، فنطقها صفات لها، ولا يقول أحد: عن نطق الأشياء صفة لله،

إلا حلولي مارق يعتقد أن صفة الله تحل في المخلوق، أو اتحادي يرى اتحاد المخلوق في الخالق، فنطق المخلوق وصوته وكلامه هو بعينه صفة الرب تعالى، كما قال قائلهم:

وكل كلام في الوجود كلامه... سواء علينا نثره ونظامه

وهذا غاية الكفر والإلحاد، إذ مقتضاه أن ما ينطق به المخلوق من الخير والشر وفحش القول، بل وحتى أصوات البهائم وسائر الحيوانات، كل ذلك صفة للرب تعالى وتقدس وتنزه عن صفات خلقه.

فلو أخلصت المعتزلة النية لله وسألوه التوفيق لاهتدوا إلى فحش ما أقدموا عليه، ولكنهم حرموا ذلك فهم عن الصراط لناكبون، فحسبوا أن الصوت الذي سمعه موسى صوت مخلوق في الشجرة، كنحو صفير ورقها إذا عصفت الريح، وما عقلوا أن معنى هذا أن الشجرة هي القائلة لموسى: إِنَّنِي أَنَا اللهُ لَا إِلَـهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي [طه: ١٤] وهي القائلة: يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ [القصص: ٣٠] ولا فرق حينئذ بين دعوى الشجرة ودعوى فرعون، فكل ادعى الربوبية، فصدق موسى الشجرة وكذب فرعون.

والثاني: أن الله تعالى حين أخبر عن تكليمه لموسى قال: وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا [النساء: ١٩٤] فأكده بالمصدر تَكْلِيمًا وقد قال جماعة من أهل التحقيق في العربية: "إن التوكيد بالمصدر ينفي المجاز". والثالث: قال ابن قتيبة رَحِمَهُ اللهُ: "خرجوا بهذا التأويل من اللغة ومن المعقول، لأن معنى "تكلم الله" أتى بالكلام من عنده، و"ترحم الله" أتى بالرحمة من عنده، كما يقال: "تخشع فلان" أتى بالخشوع من نفسه، و"تشجع" أتى بالشجاعة من نفسه، و"تبتل" أتى بالتبتل من نفسه، و"تحلم" أتى بالحلم من نفسه، ولو كان المراد: أوجد كلامًا، لم يجز أن يقال: "تكلم" وكان

الواجب أن يقال: "أكلم" كما يقال: "أقبح الرجل" أتى بالقباحة، و"أطاب" أتى بالطيب، و"أخس" أتى بالخساسة، وأن يقال: "أكلم الله موسى إكلامًا" كما يقال: "أقبر الله الرجل" أي جعل له قبرًا، أو "أرعى الله الماشية" جعلها ترعى، في أشباه لهذا كثيرة لا تخفى على أهل اللغة".

والرابع: أن تكليم الله تعالى لموسى كان خصيصة فضل بها على غيره ممن لم يؤت مثل ما أوتي من الرسل، وقد قال تعالى: وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاء [الشورى: ٥١] فإن كان التكليم لموسى حصل بواسطة الشجرة لم يكن له على من سواه ممن يوحى إليه بواسطة الرسول فضل، ولم تكن منزلة التكليم من وراء حجاب حاصلة لأحد من رسل الله، وهذا تكذيب للقرآن، وإبطال لواضح البرهان، فجازى الله تعالى الجهمية المعتزلة على ما أرادوا به إفساد دين المسلمين بما هم أهله.

والخامس: أن قوله مِنَ الشَّجَرَةِ لابتداء الغاية نحو ذلك: "رأيت الهلال من داري" و"سمعت كلام زيد من البيت" فليس الهلال في الدار، ولا البيت هو المتكلم.

ثانيًا: إضافة الكلام إلى الله سبحانه وتعالى في مثل قوله: "حتى يسمع كلام الله":

قالوا: هي إضافة خلق وتشريف لا إضافة صفة، كـ"بيت الله" و"ناقة الله" و"رسول الله".

وهذا نوع آخر من تمويههم وتلبيسهم ليفروا من الحق وينفروا الخلق.

والرد عليهم في هذا التشويش يطول شرحه، ولكن أذكر ها هنا قاعدة ذكرها شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ في هذه المسألة تغني اللبيب عن التفصيل. قال رَحِمَهُ اللهُ: "كل ما يضاف إلى الله إن كان عينًا قائمةً بنفسها فهو ملك له، وإن كان صفة قائمة بغيرها ليس لها محل تقوم به فهو صفة لله".

ومثل لما كان عينًا قائمةً بنفسها بقوله تعالى: نَاقَةَ اللهِ وَسُقْيَاهَا [الشمس: ١٣] وقوله: فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا [مريم: ١٧] قال: "وهو جبريل".

فهذا خلق له وملك له، ومثله: "رسول الله" و"عباد الله" و"قبلة الله" ونحو ذلك.

ومثل لما كان صفة قائمة بغيرها بـ "علم الله، كلام الله، قدرة الله، حياة الله، أمر الله".

فهذه إذا أضيفت إلى الله تعالى كانت صفات له. قال: "لكن قد يعبر بلفظ المصدر عن المفعول به، فيسمى المعلوم علمًا، والمقدور قدرة، والمأمور به أمرًا، والمخلوق بالكلمة كلمة، فيكون ذلك مخلوقًا، كقوله: أَتَى أَمْرُ اللهِ فَلاَ تَسْتَعْجِلُوهُ [النحل: ١] وقوله: إِنَّ اللهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ [آل عمران: ٤٥] وقوله: إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ [النساء: ١٧١]".

قلت: وإنما يصار إلى هذا المعنى بالقرائن، أما بمجرد إضافة الصفة إلى الله فإنها حينئذ صفة له.

(باب رأي المعتزلة في الرؤية)

ذهب المعتزلة والجهمية ومن تبعهم من الخوارج والإمامية وبعض الزيدية وبعض المرجئة إلى نفي رؤية الله تعالى عيانا في الدنيا والآخرة، وقالوا: باستحالة ذلك عقلا؛ لأنهم يقولون إن البصر لا يدرك إلا الألوان والأشكال، أي ما هو مادي والله تعالى ذات غير مادية، فمن المستحيل إذن أن يقع عليه البصر، فالقول برؤية الله تعالى هدم للتنزيه وتشويه لذات الله وتشبيه له حيث إن الرؤية لا تحصل إلا بانطباع صورة المرئي في الحدقة، ومن شرط ذلك انحصار المرئي في جهة معينة من المكان

حتى يمكن اتجاه الحدقة إليه، ومن المعلوم علم اليقين أن الله تعالى ليس بجسم ولا تحده جهة من الجهات ولو جاز أن يرى في الآخرة لجازت رؤيته الآن. فشروط الرؤية لا تتغير في الدنيا والآخرة. قال ابن رشد: "ومن كانت هذه مبادئه فلا يتوقع منه غير هذا إذا كان محترما لها يستنبط منها النتائج المنطقية".

واستدلوا على هذا بالسمع والعقل:

فمن جهة السمع: أولا قوله تعالى: لَّا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ [الأنعام: ١٠٣]، ووجه الدلالة من الآية كما قال عبد الجبار: هو أنه نفى أن يدرك بالأبصار، وقد علمنا أن الإدراك إذا قرن بالبصر أفاد ما تفيده رؤية البصر، وإذا كان إذا أطلق فقد يستعمل بمعنى اللحوق، فيقال أدرك الغلام إذا بلغ وأدركت الثمرة إذا نضجت، وأدرك فلان فلان إذا لحقه، وقال سبحانه: حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ [يونس: ٩٠] يعني لحقه الغرق، وقال سبحانه: فَلَمَّا تَرَاءى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ [الشعراء: ٦١] يعني لملحوقون، وقد يقال عند الإطلاق أدركت الحرارة والبرودة وأدركت الصوت، وكل ذلك إنما يصح إذا لم يقرن بالبصر، ومتى قرن به زال الاحتمال عنه، فاختص بفائدة واحدة وهي الرؤية بالبصر، فإذا صح ذلك فيجب أن يكون لَّا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ [الأنعام: ١٠٣] في باب الدلالة على أنه لا يرى، بمنزلة قوله لو قال: "لا تراه الأبصار، فثبت أنه نفى عن نفسه إدراك البصر فيتناول جميع الأبصار في جميع الأوقات.

ومما يؤيد العموم أن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا لما أنكرت قول ابن عباس في أن محمدا ﷺ رأى ربه ليلة المعراج تمسكت في نصرة ما ذهبت إليه بهذه الآية ولو لم تكن هذه الآية مفيدة للعموم بالنسبة إلى كل الأشخاص وكل الأحوال لما تم ذلك الاستدلال، ولا شك أنها من أكثر الناس علما بلغة العرب، فثبت أن هذه الآية دالة على النفي بالنسبة

إلى كل الأشخاص وذلك يفيد المطلوب. وأيضا "إن الباري تعالى تمدح بكونه لا يرى، حيث إن قوله: "لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وقعت في أثناء المدائح فإن ما قبلها مشتمل على المدح والثناء، وقوله بعدها وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ [الأنعام: ١٠٣] أيضا مدح وثناء، فيجب أن يكون قوله لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ [الأنعام: ١٠٣] مدحا وثناء، وذلك يوجب الركاكة، وهي غير لائقة بكلام الله تعالى وتقدس، وحينئذ نقول: إن كل ما كان عدمه مدحا ولم يكن ذلك من باب الفعل كان ثبوته نقصا في حق الله تعالى، والنقص على الله تعالى محال، لقوله لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ [البقرة: ٢٥٥] وقوله لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ [الشورى: ١١] وقوله لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ [الإخلاص: ٣] إلى غير ذلك، فوجب أن يقال كونه تعالى مرئيا محال.

وقد أطال القاضي عبد الجبار في تقرير هذا الدليل وفرض الاعتراضات والرد عليها فقال بعد تقرير وجه الدلالة:

فإن قيل: ولو قلتم إن الإدراك إذا اقترن بالبصر لم يحتمل إلا الرؤية؟

قلنا: لأن الرائي ليس بكونه رائيا حالة زائدة على كونه مدركا، لأنه لو كان أمرا زائدا عليه لصح انفصال أحدهما عن الآخر، إذ لا علاقة بينهما من وجه معقول والمعلوم خلافه.. يبين ما ذكرناه أنه لا فرق بين قولهم: أدركت ببصري هذا الشخص، وبين قولهم رأيت ببصري هذا الشخص، أو أبصرت ببصري هذا الشخص، حتى لو قال أدركت ببصري وما رأيت، أو رأيت وما أدركت لعد مناقضا..

فإن قيل: ولم قلتم إن هذه الآية وردت مورد التمدح؟

قلنا: لأن سياق الآية يقتضي ذلك، وكذلك ما قبلها وما بعدها، لأن جميعه في مدائح الله تعالى، وغير جائز من الحكيم أن يأتي بجملة مشتملة على المدح ثم يخلطها بما ليس بمدح البتة، ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول أحدنا:

فلان ورع تقي نقي الجيب مرضي الطريقة أسود يأكل الخبز يصلي بالليل ويصوم بالنهار، لما لم يكن لكونه أسود يأكل الخبز تأثير في المدح.

يبين ذلك: أنه تعالى لما بين تميزه عما عداه من الأجناس بنفي الصاحبة والولد، بين أن تميزه عن غيره من الذوات بأن لا يرى ويرى. وبعد فإن الأمة اتفقوا على أن الآية واردة مورد التمدح فلا كلام في ذلك.

فإن قيل: وأي مدح في أنه لا يرى القديم تعالى وقد شاركه فيه المعدومات وكثير من الموجودات؟

قلنا: لم يقع التمدح بمجرد أن لا يرى، وإنما يقع التمدح بكونه رائيا ولا يرى، ولا يمتنع في الشيء أن لا يكون مدحا ثم بانضمام شيء آخر إليه يعتبر مدحا وهكذا فلا مدح في نفي الصاحبة والولد مجردا، ثم إذا انضم إليه كونه حيا لا آفة به صار مدحا، وهكذا فلا مدح في أنه لا أول له، فإن المعدومات تشاركه في ذلك، ثم يصير مدحا بانضمام شيء آخر إليه، وهو كونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا موجودا، كذلك في مسألتنا.

فإن قيل: إن ما ليس بمدح إذا انضم إليه ما هو مدح كيف يصير مدحا لا مانع من ذلك فمعلوم أن قوله ﷻ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ [البقرة: ٢٥٥] بمجرده ليس بمدح ثم صار مدحا لانضمامه إلى قوله اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ [البقرة: ٢٥٥].

فإن قيل: فلو جاز فيما ليس بمدح أن يصير مدحا بانضمامه إلى غيره لكان لا يمتنع أن يصير الجهل مدحا بانضمامه إلى الشجاعة وقوة القلب، حتى يحسن أن يمدح الواحد غيره بأنه جاهل قوي القلب شجاع؟

قيل له: إن ما وضع للنقص من الأوصاف نحو قولنا، جاهل وعاجز وما شاكلها. لا تختلف فائدته ولا تتغير حاله لا بالانضمام ولا عدم الانضمام، بل يفيد النقص

بكل حال، سواء ضم إلى غيره أو لم يضم، وليس كذلك سبيل ما ليس بمدح ولا نقص فإن ذلك مما لا يمتنع أن يصير مدحا بغيره على ما ذكرناه.

فإن قيل: فجوزوا أن يصير قولنا أسود مدحا بأن ينضم إليه قولنا عالم ومعلوم أن ذلك لا يصير مدحا لما لم يكن مدحا في نفسه، فإذا لم يجز أن يصير مدحا فكذلك لا يجوز في قوله تعالى: لَّا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ [الأنعام:١٠٣] أن يصير مدحا بأن ينضم إليه قوله تعالى: وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ.

قيل له: إنا لم نقل إن ما ليس بمدح، إذا انضم إليه ما هو مدح صار مدحا على كل حال، بل قلنا: إن ما ليس بمدح إذا انضم إليه ما هو مدح وحصل بمجموعهما البينونة صار مدحا، ولم تحصل البينونة بانضمام قولنا أسود إلى قولنا عالم، بخلاف مسألتنا لأنه حصل ههنا بينونة على الوجه الذي ذكرناه.

فإن قيل: وما وجه البينونة؟

قلنا: وجه البينونة هو أنه يرى ولا يرى.

فإن قيل: هلا جاز أن تكون جهة التمدح هو كونه قادرا على أن يمنعنا من رؤيته؟

قلنا: هذا تأويل بخلاف تأويل سائر المفسدين، وما هذا سبيله من التأويلات يكون فاسدا، وبعد: فإن هذا حمل خطاب الله تعالى على غير ما تقتضيه حقيقة اللغة ومجازها فلا يجوز.

فإن قيل: ولم قلتم إن هذا المدح يرجع إلى الذات؟

قلنا: لأن المدح على قسمين أحدهما يرجع إلى الذات، والآخر يرجع إلى الفعل، وما يرجع إلى الذات فعلى قسمين:

أحدهما: يرجع إلى الإثبات نحو قولنا قادر عالم حي عليم بصير.

والثاني: يرجع إلى النفي وذلك نحو قولنا لا يحتاج ولا يتحرك ولا يسكن.

وأما ما يرجع إلى الفعل فعلى ضربين أيضا:

أحدهما: يرجع إلى الإثبات نحو قولنا رازق محسن ومتفضل.

والثاني: يرجع إلى النفي وذلك نحو قولنا لا يظلم ولا يكذب.

إذا ثبت هذا فالواجب أن ننظر في قوله لَّا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ [الأنعام:١٠٣] من أي القبيلين هو. لا يجوز أن يكون هذا من قبيل ما يرجع إلى الفعل لأنه تعالى لم يفعل فعلا حتى لا يرى وليس يجب في الشيء إذا لم ير أن يحصل منه فعل حتى لا يرى فإن كثيرا من الأشياء لا ترى وإن لم تفعل أمرا من الأمور كالمعدومات وككثير من الأعراض.. ولاشيء إذا لم ير فإنما لم ير لما هو عليه في ذاته لا لأنه يفعل أمرا من الأمور وإذا كان الأمر كذلك صح أن هذا التمدح راجع إلى ذاته على ما نقوله.

فإن قيل: ولم قلتم إن ما كان نفيه مدحا راجعا إلى ذاته كان إثباته نقصا.

قيل له: لأنه لو لم يكن إثباته نقصا لم يكن نفيه مدحا إلا أن نفي السنة والنوم لما كان مدحا كان إثباته نقصا حتى لو قال أحدنا: إنه تعالى ينام. كان هذا أيضا نقصا. وبعد فإنه تعالى إذا لم ير فإنما لم ير بما هو عليه في ذاته فلو رئي وجب أن يكون قد خرج عما هو عليه في ذاته فكان نقصا.

فإن قيل: وأي نقص في أن يرى القديم تعالى وما وجه النقص في ذلك؟

قلنا: لا يلزمنا أن نعلم ذلك مفصلا بل إذا علمنا على الجملة أنه تعالى تمدح بنفي الرؤية عن نفسه مدحا راجعا إلى ذاته، وعلمنا أن ما كان نفيه مدحا يرجع إلى الذات كان إثباته نقصا، وهذا كاف. فإذا أردت التفصيل فلأن في انقلابه وخروجه عما هو عليه في ذاته.

فإن قيل: وما أنكرتم أن المراد بقوله تعالى: لَّا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ [الأنعام:١٠٣] أي لا تحيط به الأبصار؟ فنحن هكذا نقول.

قلنا الإحاطة ليس هي بمعنى الإدراك لا في حقيقة اللغة ولا في مجازها ألا ترى أنهم يقولون: السور أحاط بالمدينة، ولا يقولون: أدركها أو أدرك بها، وكذلك يقولون: عين الميت أحاطت بالكافور ولا يقولون أدركته.

وبعد: فإن قبل هذا تأويل بخلاف تأويل المفسرين فلا يقبل، على أنه كما لا تحيط به الأبصار لا يحيط هو بالأبصار لأن المانع عن ذلك في الموضعين واحد فلا يجوز حمل الإدراك المذكور في الآية على الإحاطة لهذه الوجوه.

فإن قيل: لا تعلق لكم بالظاهر، لأن الذي يقتضيه الظاهر هو أن الأبصار لا تراه ونحن كذلك نقول.

قيل له: إنه تعالى تمدح بنفي الرؤية عن نفسه فلابد من أن يحمل على وجه يقع به البينونة بينه وبين غيره من الذوات بهذا الذي قد ذكرتموه لأن الأبصار كما لا تراه فكذلك لا ترى غيره.

فإن قيل: لو كان المراد بقوله تعالى: لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ [الأنعام: ١٠٣] المبصرون، لوجب مثله في قوله: وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ [الأنعام: ١٠٣] أن يكون المبصرين ليكون النفي مطابقا للإثبات، وهذا يقتضي أن يرى القديم نفسه لأنه من المبصرين وكل من قال إنه تعالى يرى نفسه قال إنه يراه غيره.

قيل له: إنه تعالى وإن كان مبصرا فإنما يرى ما تصح رؤيته، ونفسه يستحيل أن ترى، لما قد بينا أن تمدح بنفي الرؤية مدحا يرجع إلى ذاته، وما كان نفيه راجعا إلى ذاته فإن إثباته نقص والنقص لا يجوز على الله تعالى.

وبعد: فإن المراد بقوله لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ [الأنعام: ١٠٣] المبصرون بالأبصار فكذلك في قوله وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ [الأنعام: ١٠٣] فيجب أن يكون هذا هو المراد ليكون النفي مطابقا للإثبات والله تعالى ليس من المبصرين بالأبصار فلا يلزم ما

ذكرتموه.

فإن قيل: قوله تعالى: لَّا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ [الأنعام: ١٠٣] عام في دار الدنيا ودار الآخرة وقوله: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ [القيامة: ٢٢ - ٢٣] خاص في دار الآخرة ومن حق العام أن يحمل على الخاص كما أن من حق المطلق أن يحمل على المقيد. وربما يستدل بهذه الآية ابتداء على أنه تعالى يرى في دار الآخرة.

وجوابنا أن العام إنما يبنى على الخاص إذا أمكن تخصيصه، وهذه الآية لا تحتمل التخصيص لأنه تعالى يمدح بنفي الرؤية عن نفسه مدحا يرجع إلى ذاته وما كان نفيه مدحا راجعا إلى ذاته كان إثباته نقصا، والنقص لا يجوز على الله تعالى على وجه. وبعد فإن هذه الآية إنما تخصص تلك الآية إذا أفادت أنه تعالى يرى في حال من الحالات وليس في الآية ما يقتضي ذلك لأن النظر ليس هو بمعنى الرؤية، هذا هو الجواب عنه إذا تعلقوا به على هذا الوجه.وزاد الإمامية على ذلك أيضا أوهام القلوب لا تدركه فكيف بأبصار العيون فقالوا في قوله لَّا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ: (أي إحاطة الوهم، ألا ترى إلى قوله قَدْ جَاءكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ ليس يعني بصر العيون فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ ليس يعني من البصر بعينه وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا [الأنعام: ١٠٤] ليس يعني عمى العيون إنما عنى إحاطة الوهم كما يقال فلان بصير بالشعر، وفلان بصير بالفقه، وفلان بصير بالدراهم، وفلان بصير بالثياب. والله أعظم من أن يرى بالعين.

وبعد استعراضنا لغالب هذه الافتراضات المعارضة وردهم عليها والمحاولات الجادة لكي يسلم لهم الدليل على نفي رؤية الله تعالى نقول: لسنا بحاجة إلى تتبع كل هذه الافتراضات ومناقشتها لأنها مبنية على وجهة استدلال خاطئة وسنبين إن شاء الله الخطأ في وجه الدلالة وهذا كاف لإزاحة الدليل عن مرادهم، فقد بنوا استدلالهم بالآية على وجهين:

الأول: على أن الإدراك المقرون بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية وقد نفي والنفي عام في جميع الأوقات والأزمان.

الثاني: أن الله تمدح بكونه لا يرى - على فهمهم - وما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه.

والجواب على الوجه الأول بأوجه:

الوجه الأول: أن هذا افتراء على اللغة وأنه مجرد دعوى لا دليل عليها وقد رد على هذه الدعوى ابن حزم في الفصل. قال: (واحتجت المعتزلة بقوله ﷻ: لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ (قال أبو محمد) هذا لا حجة لهم فيه لأن الله تعالى إنما نفى الإدراك، والإدراك عندنا في اللغة معنى زائد على النظر والرؤية وهو معنى الإحاطة ليس هذا المعنى في النظر والرؤية فالإدراك منفي عن الله تعالى على كل حال في الدنيا والآخرة، برهان ذلك قول الله ﷻ: فَلَمَّا تَرَاءى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ قَالَ كَلا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ [الشعراء: ٦١] وأخبر تعالى أنه رأى بعضهم بعضا فصحت منهم الرؤية لبني إسرائيل ونفى الله الإدراك بقول موسى عليه السلام لهم: قَالَ كَلا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ [الشعراء: ٦١] فأخبر تعالى أنه رأى أصحاب فرعون بني إسرائيل ولم يدركوهم ولا شك في أن ما نفاه الله تعالى غير الذي أثبته فالإدراك غير الرؤية والحجة لقولنا هو الله تعالى.

قال ابن القيم: (فلم ينف موسى عليه السلام الرؤية ولم يريدوا بقولهم إِنَّا لَمُدْرَكُونَ إنا لمرئيون فإن موسى عليه السلام نفى إدراكهم إياهم بقوله كلا وأخبر الله سبحانه أنه لا يخاف دركهم بقوله وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَّا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى [طه: ٧٧]. فالرؤية والإدراك كل منهما يوجد مع الآخر وبدونه فالرب تعالى يرى ولا يدرك كما لا يعلم ولا يحاط به وهذا هو

الذي فهمه الصحابة والأئمة من بعدهم من الآية. قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ لا تحيط به الأبصار، وقال قتادة هو أعظم من أن تدركه الأبصار، وقال ابن عطية: ينظرون إلى الله ولا تحيط أبصارهم به من عظمته وبصره يحيط بهم. الوجه الثاني: أن تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ موجبة كلية، وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية، وبالجملة فيحتمل إسناد النفي إلى الكل ومع احتمال الثاني فلم يبق فيه حجة لكم علينا، لأن أبصار الكفار لا تدركه، هذا على تقدير أن اللام في الجمع للعموم والاستغراق وإلا عكسنا القضية، وقلنا لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ سالبة مهملة في قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه بعض الأبصار، وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الإثبات للبعض، فالآية حجة لنا.

الوجه الثالث: أن قوله تعالى: لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ [الأنعام:١٠٣] الآية، وإن عمت في الأشخاص باستغراق اللام، فإنها لا تعم في الأزمان، لأنها سالبة مطلقة لا دائمة. ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا.

الوجه الرابع: ويقال لهم على دعوى العموم في لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ كما قال أبو الحسن الأشعري: (إذا كان قول الله عَزَّ وَجَلَّ لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ في العموم كقوله وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ [الأنعام:١٠٣] لأن أحد الكلامين معطوف على الآخر فخبرونا أليس الأبصار والعيون لا تدركه رؤية ولا لمسا ولا ذوقا ولا على وجه من الوجوه؟ فإن قالوا: نعم، فيقال لهم: أخبرونا عن قوله عَزَّ وَجَلَّ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ في العموم كقوله لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ.

الوجه الخامس: قال الألوسي: (قد يقال إن قوله تعالى: لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ المراد نفي الرؤية وقد عدم إذن الله تعالى للأبصار بالإدراك. والدليل على صحة إرادة هذا القيد هو أن العباد لا يقدرون على شيء من المقدورات إلا بإذن الله تعالى ومشيئته

وتمكينه فلا تدركه الأبصار إلا بإذنه وهو المطلوب. ويؤيد هذا البيان ويشيد أركانه أنه لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ [الأنعام:١٠٣] وقع بعد قوله سبحانه وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ووجه التأييد أن الله تعالى أخبر بأنه على كل شيء وكيل الإيمان متول لأموره ومعلوم أن الأبصار من الأشياء وأن إدراكها من أمورها فهو سبحانه وتعالى متوليها ومتصرف فيها على حسب مشيئته فيفيض عليها الإدراك ويأذن لها إذا شاء كيف شاء وعلى الحد الذي شاء ويقبض عنها الإدراك قبضا كليا أو جزئيا في الإيمان وقوله تعالى: شاء كيف شاء ولا يخفى على هذا أنه غاية التمدح بالعزة والقهر والغلبة فإن من هو على كل شيء وكيل إذا لم تدركه الأبصار إلا بإذنه مع كونه يدرك الأبصار ولا تخفى عليه خافية كان ذلك غاية في عزته وقهره وكونه غالبا على أمره.

الوجه السادس: قال الرازي: (هب أن هذه الآية عامة إلا أن الآيات الدالة على إثبات الرؤية لله تعالى خاصة والخاص مقدم على العام.

وذلك مثل قوله تعالى: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ [القيامة:٢٢ - ٢٣] وغيرها فإن هذا خاص بالمؤمنين، ويأتي إن شاء الله بيان أن النظر هو الرؤية البصرية قطعا، وبيان أن إلى حرف جر لا بمعنى النعمة على مدعاكم، وأن المنفي في الآية تمدحا غير الرؤية التي يثبتها أهل السنة وهو الإدراك على وجه الإحاطة. وعلى ذلك يمكن التخصيص. أما الجواب عن الوجه الثاني وهو قولهم: "إن الله تمدح بأن لا يرى.. الخ". نقول هذا الكلام مجرد دعوى فأين الدليل عليها؟ وثبوت المدح في سياق الكلام ليس لكم فيه دليل على امتناع الرؤية، بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية، لأنه يمتنع حصول التمدح بنفي الرؤية لو كان تعالى في ذاته بحيث تمتنع رؤيته بل إنما يحصل التمدح لو كان بحيث تصح رؤيته، ثم إنه تعالى يحجب الأبصار عن رؤيته، قال ابن القيم: (فالنفي يمتنع أن يكون سببا لحصول المدح

والثناء، لأن المدح لا يكون إلا بالأوصاف الثبوتية، وأما العدم المحض فليس بكمال، ولا يمدح الرب تبارك وتعالى بالعدم إلا إذا تضمن أمرا وجوديا كتمدحه بنفي السنة والنوم، المتضمن كمال القيومية، ونفي الموت المتضمن كمال الحياة، ونفي اللغوب المتضمن كمال القدرة، ونفي الشريك والصاحبة والولد والظهير المتضمن كمال ربوبيته وإلهيته وقهره، ونفي الأكل والشرب المتضمن كمال الصمدية وغناه، ونفي الشفاعة عنده إلا بإذنه المتضمن كمال توحيده وغناه عن خلقه، ونفي الظلم المتضمن كمال عدله وعلمه وغناه، ونفي النسيان وعزوب شيء عن علمه المتضمن كمال علمه وإحاطته ونفي المثل المتضمن لكمال ذاته وصفاته، ولهذا لم يتمدح بعدم محض لا يتضمن أمرا ثبوتيا؛ فإن المعدوم يشارك الموصوف في ذلك العدم ولا يوصف الكامل بأمر يشترك هو والمعدوم فيه فلو كان المراد بقوله لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ أنه لا يرى بحال لم يكن في ذلك مدح ولا كمال لمشاركة المعدوم له في ذلك فإن العدم الصرف لا يرى ولا تدركه الأبصار والرب جل جلاله يتعالى أن يمدح بما يشاركه فيه العدم المحض فإذا المعنى أنه يرى ولا يدرك ولا يحاط به كما كان المعنى في قوله: وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ [يونس:٦١] أنه يعلم كل شيء، وفي قوله: وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ [ق: ٣٨] أنه كامل القدرة، وفي قوله: وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا [الكهف: ٤٩] وفي قوله: لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ [البقرة: ٢٥٥] أنه كامل القيومية، فقوله لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ [الأنعام:١٠٣] يدل على غاية عظمته وأنه أكبر من كل شيء وأنه لعظمته لا يدرك بحيث يحاط به فإن الإدراك هو الإحاطة بالشيء وهو قدر زائد على الرؤية كما مر.

ثانيا: من أدلة المعتزلة على نفي الرؤية قوله تعالى: وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ

مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ موسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ [الأعراف: ١٤٣] فقد استدلوا بالآية على عدم الرؤية من وجوه:

الوجه الأول:

قال تعالى: لَن تَرَانِي ولَن موضوعة للتأبيد وإذا لم يره موسى أبدا لم يره غيره إجماعا، قال الزمخشري في معنى لَن: (إنها لتأكيد النفي الذي تعطيه لا وذلك أن لا تنفي المستقبل تقول: لا أفعل غدا فإذا أكدت نفيها قلت: لن أفعل غدا، والمعنى أن فعله ينافي حالي كقوله تعالى: لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ [الحج: ٧٣] فقوله لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ [الأنعام:١٠٣] نفي للرؤية فيما يستقبل ولَن تَرَانِي تأكيد وبيان لأن النفي مناف لصفاته.

فإن قلت: كيف اتصل الاستدراك في قوله وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ بما قبله؟ قلت: اتصل به على معنى أن النظر إلي محال فلا تطلبه، ولكن عليك بنظر آخر وهو أن تنظر إلى الجبل الذي يزحف بك وبمن طلبت الرؤية لأجلهم كيف أفعل به، وكيف أفعله، وكان بسبب طلبك الرؤية لتستعظم ما أقدمت عليه بما أريك من علم أثره كأنه عز وعلا حقق عند طلب الرؤية ما مثله عند نسبة الولد إليه في قوله: وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا [مريم: ٩٠].

قال عبد الجبار بن أحمد: (فإن قالوا: أليس أنه تعالى قال حاكيا عن اليهود: وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمينَ [البقرة: ٩٥] أي لا يتمنون الموت ثم قال حاكيا عنهم: وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُم مَّاكِثُونَ [الزخرف: ٧٧] فكيف يقال إن لَن موضوعة للتأبيد؟ قلنا: إن لَن موضوعة للتأبيد ثم ليس يجب أن لا يصح استعمالها إلا حقيقة بل لا يمتنع أن تستعمل مجازا وصار الحال فيها

كالحال في قولهم أسد وخنزير وحمار فكما أن موضعها وحقيقتها لحيوانات مخصوصة ثم تستعمل في غيرها على سبيل المجاز والتوسع واستعمالهم في غيرها لا يقدح في حقيقتها كذلك ههنا).

هذا ما قالوا في وجه الدلالة بالنسبة للنفي ب لَن وفي أبديتها له، ومحاولات الرد على ما يرد عليه من اعتراضات ولكن هيهات فقد أسفر الصبح لذي عينين فالحق أبلج لا يمازجه ريب إلا عند ذي رين فقولهم: (إن لن موضوعة للتأبيد هذا افتراء على اللغة وليس يشهد بصحته كتاب معتبر ولا نقل صحيح قال الشيخ جمال الدين بن مالك رَحِمَهُ اللَّهُ: ومن رأى النفي بلن مؤبدا فقوله أردد وخلافه أعضدا.قال صاحب النحو الوافي: (لَن وهو حرف يفيد النفي بغير دوام ولا تأبيد إلا بقرينة خارجة عنه فإذا دخل على المضارع نفى معناه في الزمن المستقبل المحض غالبا نفيا مؤقتا يقصر ويطول من غير أن يدوم ويستمر فمن يقول: لن أسافر، أو لن أشرب، أو لن أقرأ غدا أو نحو هذا فإنما يريد نفي السفر أو غيره في قابل الأزمنة مدة معينة يعود بعدها إلى السفر ونحوه إن شاء ولا يريد النفي الدائم المستمر في المستقبل إلا إن وجدت قرينة مع الحرف لَن تدل على الدوام والاستمرار ويؤيد هذا قوله تعالى حكاية عن مريم: فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا [مريم: ٢٦] إذ لو كانت لَن هنا تفيد تأبيد النفي لوقع التعارض بينها وبين كلمة الْيَوْمَ في الآية؛ لأن اليوم محدد معين، وهي غير محددة ولا معينة، ولوقع التكرار في قوله تعالى فَتَمَنَّوُاْ الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا [البقرة: ٩٥] فما فائدة كلمة أبدا التي تدل على التأبيد إن كانت لَن تدل عليه ثم مع تقييدها بالتأبيد إن كانت لَن تدل عليه ثم مع تقييدها بالتأبيد هنا لم تدل عليه قال تعالى: وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُم مَّاكِثُونَ [الزخرف: ٧٧] فكيف إذا

أطلقت. ومما يؤيد عدم كونها للتأبيد المطلق تحديد الفعل بعدها قال تعالى على لسان ابن يعقوب فَلَنْ أَبْرَحَ الأَرْضَ حَتَّىَ يَأْذَنَ لِي أَبِي [يوسف: ٨٠] وقال ﷺ في حديث ابن عمر رضي الله عنهما في ذكر الدجال: ((تعلموا أنه لن يرى أحد منكم ربه عز وجل حتى يموت)) فهذه الشواهد دليل على عدم اقتضاء لَن النفي المؤبد.

فإن قيل: كيف دلت لَن على التأبيد في قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ [الحج: ٧٣]. قلنا: لم تدل لَن على التأبيد هنا إلا بسبب قرينة "خارجية" هي العلم القاطع المستمد من المشاهدة الصادقة الدائمة وليس من ذات دلالة لَن والله أعلم. قال الغزالي: (وأما قوله سبحانه لَن تَرَانِي فهو دفع لما التمسه وإنما التمس في الدنيا فلو قال أرني أنظر إليك في الآخرة فقال: لَن تَرَانِي لكان ذلك دليلا على نفي الرؤية ولكن في حق موسى صلوات الله سبحانه وسلامه عليه على الخصوص لا على العموم، وما كان أيضا دليلا على الاستحالة فكيف وهو جواب على السؤال في الحال. فالحاصل: أن لَن هنا لتأكيد نفي ما وقع السؤال عنه، والسؤال إنما وقع عن تحصيل الرؤية في الحال فكان قوله لَن تَرَانِي نفيا لذلك المطلوب، فأما أن تفيد النفي الدائم فلا، وأما عن استشهاد الزمخشري على أن لَن تشعر باستحالة المنفي بها عقلا فمردود بكثير من الآيات كقوله تعالى فَقُل لَّن تَخْرُجُواْ مَعِيَ أَبَدًا [التوبة: ٨٣] وقوله تعالى: لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلاَّ مَن قَدْ آمَنَ فَلاَ تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ [هود: ٣٦]، وقوله تعالى: لَّن تَتَّبِعُونَا [الفتح: ١٥]. فإن الأخبار الواردة في هذه الآيات كلها جائزات عقلا لولا أن الخبر منع من وقوعها، فالرؤية كذلك، فدعوى الاستحالة العقلية على هذا باطلة لهذه الآيات وغيرها.

أما دعوى عبد الجبار بن أحمد المجاز في قوله تعالى: وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمينَ [البقرة: ٩٥] فمردودة بأن المجاز خلاف الأصل، فإن

الأصل الحقيقة، وهذه دعوى لا تقف عند حد، وسهلة يسيرة على كل من كان الدليل ضده، ومخالفا لرأيه، فيرده بدعوى المجاز وأن الحقيقة ما يدعيها، وتنزلا نقول: أين القرينة الدالة على أن المراد خلاف الحقيقة؟ ولا قرينة ههنا فالآية على حقيقتها. ولَن لا تقتضي النفي الأبدي وإن اقتضت فليس يدل على منع الجواز بل على منع وقوع الجائز.

الثاني من أوجه دلالة الآية على استحالة الرؤية عند المعتزلة: قوله تعالى: وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي [الأعراف:١٤٣] ووجه الدلالة كما قال عبد الجبار: (هو أنه علق الرؤية باستقرار الجبل فلا يخلو: إما أن يكون علقها باستقراره بعد تحركه وتدكدكه، أو علقها به حال تحركه لا يجوز أن تكون الرؤية علقها باستقرار الجبل، لأن الجبل قد استقر ولم ير موسى ربه، فيجب أن يكون قد علق ذلك باستقرار الجبل بحال تحركه دالا بذلك على أن الرؤية مستحيلة عليه، كاستحالة استقرار الجبل حال تحركه، ويكون هذا بمنزلة قوله تعالى: وَلاَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ [الأعراف: ٤٠]. والجواب: أنه علقها باستقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال الحركة أو السكون، وإلا لزم الاحتمال في الكلام، واستقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا، فلو فرض وقوعه لما لزم منه محال لذاته، واستقراره عند حركته ليس بمحال، إذ قد يحصل الاستقرار بدل الحركة ولا محذور فيه، إذ المحال الاستقرار مع الحركة في آن واحد، لا وقوع شيء منهما في وقوله تعالى: آخر بدل صاحبه.

الثالث من أوجه دلالة الآية على استحالة الرؤية عند المعتزلة: قوله تعالى: وَخَرَّ موسَى صَعِقًا [الأعراف:١٤٣] ولو كانت الرؤية جائزة فلم خر موسى عند سؤالها؟ قال الزمخشري: وَخَرَّ موسَى صَعِقًا من هول ما رأى.. ومعناه خر مغشيا عليه غشية

كالموت، وروي أن الملائكة مرت عليه وهو مغشي عليه فجعلوا يلكزونه بأرجلهم ويقولون: يا ابن النساء الحيض أطمعت في رؤية رب العزة.

بناء على هذا حكموا بامتناع الرؤية على الله تعالى.

والحق أنه ليس فيها دلالة على المنع بل إن دلالتها على الجواز أقرب، فإن الصعق لم يحدث لموسى عليه السلام إلا عندما رأى الجبل يتدكدك لما تجلى له الرب تبارك وتعالى ظهورا، أو على القول أن موسى رأى الله – على ضعفه – فصعق، وهذا يدل على الجواز وإنما كان الصعق نتيجة عدم تحمل موسى رؤية الله تعالى في هذه الدار الفانية. أما ما أورد الزمخشري من مرور الملائكة على موسى وهو صعق.. الخ. فقد علق عليها الإسكندري قائلا: (فهذه حكاية إنما يوردها من يتعسف لامتناع الرؤية فيتخذها عونا وظهرا على المعتقد الفاسد. والوجه التورك بالغلط على ناقلها، وتنزيه الملائكة عليهم السلام من إهانة موسى صفي الله وكليمه بالوكز بالرجل والغمص في الخطاب.

وهل مثل هذه الرواية يحتج بها على عدم الرؤية؟ أو يستشهد بها وأنتم تردون الأحاديث الثابتة عن الرسول ﷺ؟ والمنقولة نقلا صحيحا بحجة أنها آحاد، فما أكثر تناقض من يسلك غير سبيل المؤمنين ويتخذ إلهه هواه.

الرابع من أوجه دلالة الآية على استحالة الرؤية عند المعتزلة: قوله تعالى: حكاية عن موسى عليه السلام: فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ [الأعراف:١٤٣] أي أنزهك مما لا يجوز عليك. قال الرازي عند حكايته للأوجه التي استدل بها المعتزلة على نفي الرؤية من الآية: قوله سُبْحَانَكَ الكلمة للتنزيه فوجب أن يكون المراد منه تنزيه الله تعالى عما تقدم ذكره، والذي تقدم ذكره هو رؤية الله تعالى. فكان قوله سُبْحَانَكَ تنزيها له عن الرؤية، فثبت بهذا أن نفي الرؤية تنزيه لله تعالى، وتنزيه الله إنما يكون عن

النقائص والآفات وذلك على الله محال فثبت أن الرؤية على الله ممتنعة).

هكذا قالوا في تأويلها، وصحيح أن المراد هو تنزيه الله تعالى وتعظيمه وإجلاله عن أن يتحمل رؤيته من كتب عليه الفناء حتى لا يتعارض مع ما ورد من إثبات الرؤية عن الله وعن رسوله ﷺ في دار الآخرة، والرؤية ليست من النقائص على ما يدعيه نفاتها فهي ليست نقصا في المخلوق بل هي كمال وكل كمال اتصف به المخلوق، وأمكن أن يتصف به الخالق فالخالق أولى به، وقد أثبتها الله لنفسه، وأثبتها له رسوله ﷺ، وطلبها موسى عليه السلام، فكيف يصح أن ندعي أنها من النقائص ومن أين لنا القول في هذا؟ إلا إذا كان فروخ اليونان أعرف بما يجوز على الله ويمتنع من نفسه، وأعرف من رسله عليهم الصلاة والسلام تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

الخامس من أوجه دلالة الآية على استحالة الرؤية عند المعتزلة:

قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام لما أفاق أنه قال: تُبْتُ إِلَيْكَ ولولا أن طلب الرؤية ذنب لما تاب منه، ولولا أنه ذنب ينافي صحة الإسلام لما قال: وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ قال الزمخشري: تُبْتُ إِلَيْكَ من طلب الرؤية وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ بأنك لست بمرئي ولا تدرك بشيء من الحواس.

قال: فإن قلت: فإن كان طلب الرؤية لقومه على ما قلت فمم تاب؟ قلت: من إجرائه تلك المقالة العظيمة – وإن كان لغرض صحيح – على لسانه من غير إذن فيه من الله تعالى.

قال الباقلاني: (ويقال لهم في قوله تعالى: تُبْتُ إِلَيْكَ أنه لم يقل جل اسمه أنه تاب من مسألته إياه الرؤية فيمكن أن يكون ذكر ذنوبا له قد قدم التوبة منها، فجدد التوبة عند ذكرها لهول ما رأى، كما يسارع الناس إلى التوبة ويجددونها عند مشاهدة الهول والآيات، ويحتمل أن يكون المعنى في قوله: تُبْتُ إِلَيْكَ من ترك استئذاني لك في هذه

المسألة العظيمة، ومثلها ما لا يكون معه تكليف لمعرفتك والعلم بك. ويحتمل أن يكون أراد بقوله: تُبْتُ إِلَيْكَ أن أسألك الرؤية لهول ما أصابني لا لأنها مستحيلة عليك، ولا لأني عاص في سؤالي، كما يقول القائل: تبت من كلام فلان ومعاملته وركوب البحر ومن الحج ماشيا، إذا ناله في ذلك تعب ونصب وشدة وإن كان ذلك مباحا حسنا جائزا، والتوبة هي الرجوع عن الشيء، ومن ذلك سمي الإقلاع عن الذنوب والعود إلى طاعة الله تعالى توبة منها قوله تعالى: ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ [التوبة: ١١٨] أي رجع بهم إلى الفضل والامتثال ليرجعوا عما كانوا عليه، فقوله: تُبْتُ إِلَيْكَ أي رجعت عن سؤالي إياك الرؤية، وهذا هو أصل التوبة وليس الرجوع عن الشيء يقتضي كونه عصيانا فبطل تعلقهم بالآية.

قال القرطبي: (قال مجاهد في قوله تُبْتُ إِلَيْكَ من مسألة الرؤية في الدنيا.. وقيل قاله على جهة الإنابة والخشوع له عند ظهور الآيات - كما مر -. وأجمعت الأمة على أن هذه التوبة ما كانت عن معصية).

قال الرازي: قوله تعالى: وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ يعني أول المصدقين أنه لا يراك أحد في الدنيا. أو يقال: وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ بأنه لا يجوز السؤال منك إلا بإذنك.

وسيأتي إن شاء الله تعالى للبحث زيادة عند الاستدلال بهذه الآية عند أهل السنة.

ثالثا: مما استدلوا به على نفي قولهم: إن الله تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه إلا واستعظمه، وورد ذكر ذلك في ثلاث آيات:

الأولى:

قوله تعالى: وَقَالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءنَا لَوْلا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا [الفرقان: ٢١].

وطالب الممكن لا يكون عاتيا مستكبرا بل يكون بمنزلة طلب سائر المعجزات.

الثانية: قوله تعالى: وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ [البقرة: ٥٥].

ولو أمكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال.

الثالثة: قوله تعالى: يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاء فَقَدْ سَأَلُواْ مُوسَى أَكْبَرَ مِن ذَلِكَ فَقَالُواْ أَرِنَا اللهِ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُواْ الْعِجْلَ مِن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَن ذَلِكَ وَآتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُّبِينًا [النساء: ١٥٣]. فقد سمى الله تعالى ذلك السؤال ظلما وجازاهم به في الحال بأخذ الصاعقة، ولو جاز كونه مرئيا لكان سؤالهم هذا سؤالا لمعجزة زائدة، ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب.

والجواب عن هذا: أن الاستعظام إنما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا. قال أبو الحسن الأشعري: (إن بني إسرائيل سألوا رؤية الله ﷻ عن طريق الإنكار لنبوة موسى، وترك الإيمان به حتى يروا الله، لأنهم قالوا: لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً فلما سألوه الرؤية عن طريق ترك الإيمان بموسى عليه السلام حتى يريهم الله سؤالهم من غير أن تكون الرؤية مستحيلة عليه، كما استعظم الله سؤال أهل الكتاب أن ينزل عليهم كتابا من السماء من غير أن يكون ذلك مستحيلا ولكن لأنهم أبوا أن يؤمنوا بنبي الله حتى ينزل عليهم من السماء كتابا).

كما أنكر قول من قال: وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنبُوعًا إلى قوله أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاء وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ [الإسراء:٩٣] لأنه إنما كان على وجه الاستخفاف بالرسل والتمرد لا على طلب الزيادة في العلم، ولو كان طلب الرؤية ممتنعا في ذاته لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك، كما منعهم حين طلبوا أمرا ممتنعا، وهو أن يجعل لهم صنما إلها يعبدونه كما يفعل غيرهم إذ قال لهم: إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ إِنَّ

هَؤُلاء مُتَبَّرٌ مَّا هُمْ فِيهِ وَبَاطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ [الأعراف: ١٣٩].

ولا يتصور سكوت الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عن بيان الحق لأممهم وخاصة فيما يتعلق بالذات الإلهية مما يجوز ويمتنع فلما لم يحصل من موسى عليه السلام إنكار على من طلب الرؤية دل ذلك على جوازها.

رابعا: من أدلتهم السمعية قوله تعالى: وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاء إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ [الشورى: ٥١].

ووجه الدلالة: أن الله تبارك وتعالى نفى كلامه لأحد من البشر إلا من هذه الطرق الثلاثة:

١ - الوحي:

وهو القذف في الروع، أي أن الله تبارك وتعالى يقذف في قلب النبي شيئا لا يتمارى فيه أنه من الله عز وجل، وهو مثل ما حصل لأم موسى. أو يكون رؤيا منام ورؤيا الأنبياء وحي.

٢ - الكلام بلا وساطة ومن وراء حجاب:

وذلك مثل كلام اله تبارك وتعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم عندما عرج به إلى السماء، وكما كلم موسى عليه السلام، وقد سأل الرؤية بعد التكليم فحجب عنها.

٣ - إرسال الرسل:

وهو الملك الذي ينزل بالوحي كما ينزل جبريل عليه السلام أو غيره من الملائكة على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. وإذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره إجماعا، وإذا لم يره هو أصلا لم يره غيره أيضا إذ لا قائل بالفرق، يؤيد هذا ما جاء في حديث مسروق قال: (كنت متكئا عند عائشة فقالت: يا أبا عائشة: ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية، قلت: ما هن، قالت: من زعم أن محمدا صلى الله عليه وسلم

رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية. قال: وكنت متكئا فجلست فقلت: يا أم المؤمنين أنظريني ولا تعجليني ألم يقل الله ﷻ وَلَقَدْ رَآهُ بِالأُفُقِ الْمُبِينِ [التكوير: ٢٣]، وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى [النجم: ١٣]، فقالت: أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله صلى الله عليه فقال: ((إنما هو جبريل لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين. رأيته منهبطا من السماء سادا عظم خلقه ما بين السماء والأرض))، فقالت: أو لم تسمع أن الله يقول: وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاء إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ [الشورى: ٥١].... الحديث.والجواب: كما قال صاحب المواقف (أن التكليم وحيا وقد يكون حال الرؤية فإن الوحي كلام يسمع بسرعة وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية).

واستدلال عائشة رضي الله عنها بالآية على نفي الرؤية للنبي ﷺ لربه، هذا حق، لأن النفي منصب على وقوع الرؤية في الدنيا - ولم تقع لأحد على الصحيح - وليس لنفي جواز الرؤية مطلقا كما يستدل به النفاة من الجهمية والمعتزلة والإمامية وغيرهم وجمهور أهل السنة على أن الرؤية في الدنيا وإن كانت جائزة إلا أنها لم تقع فيها.

*** الأدلة العقلية للمعتزلة**

من جهة العقل: استدلوا على نفي رؤية الله تعالى بما يأتي:

أولا: دليل المقابلة: وتحريره كما قال عبد الجبار: (إن الواحد منا راء بحاسة، والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل. وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا، ولا حالا في المقال، ولا في حكم المقابل، وهذه الدلالة مبنية على أصول:

أحدها: أن الواحد منا راء بالحاسة، وإذا كانت صحيحة والموانع مرتفعة والمدرك موجود يجب أن يرى، ومتى لم يكن كذلك فيجب أن يكون لصحة الحاسة

في ذلك تأثير لأنه بهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات من الأسباب والعلل والشروط.

الثاني: أن الرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا، أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل، وإذا كان كذلك وجب أن يرى، وإذا لم يكن مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل لم ير، فيجب أن تكون المقابلة أو ما في حكمها شرطا في الرؤية لأنه بهذه الطريقة يعلم تأثير الشروط.

الثالث: أن القديم تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل، لأن المقابلة والحلول إنما تصح على الأجسام والأعراض والله تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل.

ويمكن إيراد هذه الدلالة على وجه آخر حتى لا يرد عليها بعض الاعتراضات التي يمكن ورودها على الأول، فيقال: إن أحدنا إنما يرى الشيء عند حصول شرطين:

أحدهما: يرجع إلى الرائي، والآخر يرجع إلى المرئي. فما يرجع إلى الرائي فهو صحة الحاسة، وما يرجع إلى المرئي فهو أن يكون للمرئي مع الرائي حكم وذلك الحكم هو أن يكون مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل.

هذا تصوير لدليل المقابلة العقلي الذي أقامه المعتزلة على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار كما استدلوا به.

ثم أورد عبد الجبار بعد تحرير الدليل ما يمكن الاعتراض به عليه وأجاب عنه فقال:

(فإن قيل: كيف يصح قولكم إن الواحد منا لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل مع أنه يرى وجهه في المرآة مع أنه ليس بمقابل

ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل؟

قلنا: إن وجهه في حكم المقابل لأن الشعاع ينفصل من نقطته ويتصل بالمرآة فيصير كالعين، ثم ينعكس لرأى قفاه، لأن الشعاع ينفصل من نقطة ويتصل بالمرآة المستقبلة، ثم ينعكس إلى المستديرة فيصير كالعين فترى قفاه.

فإن قيل: أليس الله تعالى يرى الواحد منا، وإن لم يكن مقابلا له ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل، فهلا جاز في الواحد منا أن يرى الشيء وإن لم يكن مقابلا له ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل؟

قيل له: إنما وجبت هذه القضية - أي وقعت - في القديم تعالى لأنه لا يجوز أن يكون رائيا بالحاسة، والواحد منا راء بالحاسة، فلا يعلم أن يرى إلا كذلك.

فإن قيل: ما أنكرتم من أن أحدنا إنما لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا له أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل، لأنه تعالى أجرى العادة بذلك فلا يمتنع أن يختلف الحال فيه فيرى القديم جل وعز في دار الآخرة.

قيل له: إن ما يكون بمجرى العادة يجوز اختلاف الحال فيه، ألا ترى أن الحر والبرد يجب مثله في مسألتنا لو كان ذلك بالعادة، فيجب صحة أن يرى الشيء أحدنا وإن لم توجد الشروط في بعض الحالات لاختلاف العادة، بل كان يجب أن يرى المحجوب كما يرى المكشوف ومعلوم خلافه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن ذلك من باب ما تستمر العادة فيه كما في حصول الولد من ذكر وأنثى.

وجوابنا: أنا لم نوجب فيما طريقه العادة أن يختلف الحال على كل وجه بل إذا اختلف من وجه واحد كفى، وما من شيء إلا والحال فيه مختلف على وجه، ألا ترى أن الولد قد يحصل لا من ذكر وأنثى فكان يجب مثله في مسألتنا حتى يصدق من

أخبرنا أنه شاهد ما ليس بمقابل له ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل، أو شاهد أقواما يشاهدون الأشياء من دون أن تكون على هذا الوجه أو ما يجري مجراه وقد علم خلافه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الواحد منا إنما لا يرى إلا ما كان مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل لأمر يرجع إلى المرئي لا إلى الرائي؟

قيل له: هذا الذي ذكرته لا يصح لأنه كان يجب في القديم تعالى أن لا يرى هذه المرئيات لفقد هذا الحكم فيه والمعلوم خلافه.

فإن قيل: إنا نرى القديم تعالى بلا كيف كما نعلمه بلا كيف ولا يحتاج إلى أن يكون مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل.

قيل له: إن هذا فيه قياس الرؤية على العلم من دون علة تجمعهما فلا يصح، فإن للعلم أصلا في الشاهد وللرؤية أصلا فيجب أن يرد كل واحد منها إلى أصله، فالعلم من حقه أن يتعلق بالمعلوم على ما هو به، ولهذا يتعلق بالموجود والمعدوم والمحدث والقديم، فإن كان معدوما علم معدوما، وإن كان موجودا علم موجودا، وغيره، وليس كذلك الرؤية، فإنها لا تتعلق إلا بالموجود. ولهذا لا يصح في المعدوم أن يرى.

فإن قيل: هلا جاز أن نرى القديم تعالى بحاسة سادسة فلا تجوز معها شروط الرؤية لأنها بخلاف هذه الحواس؟ قلنا: مخالفة تلك الحاسة لهذه الحواس ليس بأكبر من مخالفة هذه الحواس بعضها لبعض، فإن فيها سهلا وزرقا وملحا، ومعلوم أن هذه الحواس مع اختلافها واختلاف بناها متفقة في أن لا يرى الشيء بها إلا إذا كان مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل، على أنه لا دلالة تدل على تلك الحاسة فلا يصح إثباتها. وبعد: فلو جاز أن نرى القديم تعالى بحاسة سادسة لجاز أن يذاق

بحاسة سابعة وأن يلمس بحاسة ثامنة وأن يشم بحاسة تاسعة ويسمع بحاسة عاشرة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا).

والجواب على هذا الدليل كما قال الرازي: من وجهين:

الأول: تعيين محل النزاع، وهو أن الموجود المنزه عن المكان والجهة هل تجوز رؤيته أم لا؟ فإن ادعيتم أن العلم بامتناع رؤيته ضروري فذلك باطل ويدل عليه وجوه:

الأول: أن البدهي متفق عليه بين العقلاء، وهذا غير متفق عليه فلا يكون بدهيا.

الثاني: أنا إذا عرضنا على عقولنا أن الواحد نصف الاثنين لم نجد القضية الأولى في قوة هذه الثانية.

الثالث: أن حكم الوهم والخيال في معرفة الله تعالى إما أن يكون مقبولا أو لا يكون مقبولا، فإن كان مقبولا لا يمتنع إثبات ذات منزه عن الكمية والكيفية والجهة، والمعتزلي يسلم أن ذلك باطل، وإن لم يكن مقبولا لم يكن حكم الوهم بأن ما كان منزها عن الجهة كان غير مرئي واجب القبول، لأن الوهم والخيال لما صار كل واحد منهما مردود الحكم في بعض الأحكام لم يبق الاعتماد عليهما في شيء من المواضع.

وبالجملة إن كان حكم الوهم حقا كان الحق مع المجسم، وإن كان مردودا كان الحق معنا، أما المعتزلي فإنه يرد حكمه في إثبات الجسم والجهة، ويقبل حكمه في مسألة الرؤية، وكان كلامه متناقضا، فثبت بما ذكرناه أن من نفى الرؤية بالوجه الذي ذكرناه لا بد وأن يعول في نفيها على الدليل لا على ادعاء الضرورة. وإن ادعيتم أن هذا العلم استدلالي فلا بد فيه من دليل. قولكم: فإن كل مرئي فلا بد وأن يكون مقابلا بقرب من أنه إعادة الدعوى، لأن المقابل هو الذي يكون مختصا بجهة قدام الرائي فكما أنكم قلتم الدليل على أن ما لا يكون في الجهة لا يكون مرئيا هو أن كل ما

كان مرئيا يكون في الجهة. والمنطقيون يسمون هذه القضية الثانية عكس نقيض القضية الأولى، وفي الحقيقة لا فرق بين القضيتين في الظهور والخفاء، فلم يجز جعل أحدهما حجة في صحة الأخرى بل يقرب هذا من أن يكون إعادة المطلوب بعبارة أخرى.

والثاني:

ثبت أن المقابلة شرط للرؤية في الشاهد فلم قلتم: إنه في الغائب كذلك، وتحقيقه هو أن ذات الله تعالى مخالفة بالحقيقة والماهية لهذه الحوادث، والمختلفات في الماهية لا يجب استواؤهما في اللوازم، فلم يلزم من كون الإدراك واجبا في الشاهد عند حضور هذه الشرائط كونه واجبا في الغالب عند حضورها، ومما يدل عليه أن الإدراك في الشاهد مشروط بشرائط ثمانية هي:

سلامة الحاسة، وكون الشيء بحيث أن يكون جائز الرؤية، وأن لا يكون في غاية البعد، وأن لا يكون في غاية القرب، وأن يكون مقابلا للرائي أو في حكم المقابل، وأن لا يكون في غاية اللطافة، وأن لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب، وأن لا يكون في غاية الصغر، وفي الغالب نقطع بأنه لا يمكن اعتباره. وتمام الكشف والتحقيق أن المراد من الرؤية أن يحصل لنا انكشاف بالنسبة إلى ذاته المخصوصة وهو يجرى مجرى الانكشاف الحاصل عند إبصار الألوان والأضواء، وإذا كان الأمر كذلك فهذا الانكشاف يجب أن يكون على وفق المكشوف، فإن كان المكشوف مخصوصا بالجهة والحيز وجب أن يكون الانكشاف كذلك، وإن كان المكشوف منزها عن الجهة وجب أن يكون انكشافه منزها عن الحيز والجهة.

والحق أن الجواب عن دليل المعتزلة بتسليم نفي الجهة والمقابلة عن الله تعالى لا يستقيم حيث إن إثبات رؤية حقيقية بالعيان من غير مقابلة أو جهة مكابرة عقلية،

لأن الجهة من لوازم الرؤية وإثبات الملزوم ونفي اللازم مغالطة ظاهرة. ثم إن الثابت بالنصوص الصحيحة إثبات الرؤية لله تعالى كرؤية الشمس والقمر، قال ﷺ: ((إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته..)) الحديث. وهما في جهة، وقد شبه ﷺ الرؤية بالرؤية. ثم قوله ﷺ في الحديث الآخر: ((إنكم سترون ربكم عيانا)). إثبات للرؤية البصرية التي لا تتم إلا على ما كان في جهة.

ثم أن إثبات صفة العلو لله تبارك وتعالى ورد بالكتاب والسنة في مواضع كثيرة جدا فلا حرج في إثبات رؤية الله تعالى من هذا العلو الثابت له تبارك وتعالى ولا يقدح هذا في التنزيه، لأن من أثبت هذا أعلم البشر بما يستحق الله تعالى من صفات الكمال.

أما لفظ الجهة: فهو من الألفاظ المجملة التي لم يرد نفيها، ولا إثباتها بالنص، فتأخذ حكم مثل هذه الألفاظ.

ثانيا: من أدلة المعتزلة دليل الموانع:

وقبل تقرير هذا الدليل لا بد لنا من ذكر مقدمة نوضح فيها المراد فنقول:

إن ما يجب حصول الإبصار عنده في الشاهد ثمانية شروط:

الأول: سلامة الحاسة.

الثاني: كون الشيء بحيث يكون جائز الرؤية.

الثالث: أن لا يكون في غاية البعد.

الرابع: أن لا يكون في غاية القرب.

الخامس: أن يكون مقابلا للرائي أو في حكم المقابل.

السادس: أن لا يكون في غاية اللطافة.

السابع: أن لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب.

الثامن: أن لا يكون في غاية الصغر.

فعند توفر هذه الشروط الثمانية يجب الإبصار، إذ لو لم يجب لجاز أن يكون بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة، وأصوات هائلة ونحن لا نراها ولا نسمعها، وذلك يقتضي دخول الإنسان في الجهالات.

وقالوا: إن الشروط الستة الأخيرة لا يمكن اعتبارها إلا في رؤية الأجسام، والله ليس بجسم، فلا يمكن اعتبار هذه الشرائط في رؤيته. ولو صحت لوجب أن لا يشترط لحصولها إلا سلامة الحاسة، وكونه بحيث أن يكون جائز الرؤية ولكنها لا تصح. قال عبد الجبار: لأن القديم تعالى لو جاز أن يرى في حال من الأحوال لوجب أن نراه الآن، ومعلوم أنا لا نراه الآن. وهذه الدلالة مبنية على أصلين:

أحدهما: أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها. الثاني: أن القديم تعالى حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها، أما الذي يدل على أن القديم تعالى حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها هو أن الشيء إنما يرى على أخص ما تقتضيه صفة الذات، والقديم تعالى على هذه الصفة بلا خلاف بيننا وبين من خالفنا في هذه المسألة، لأنه تعالى حاصل على ما هو عليه في ذاته وموجود، ونحن نقول: إن الشيء إنما يرى لما هو عليه في ذاته، وهم يقولون إنما يرى لوجوده والقديم تعالى حاصل على كل واحدة من هاتين الصفتين، فإذن لا شك أنه تعالى حاصل على الصفة التي لو رؤي لما رؤي إلا لكونه عليها، ولا تتجدد له صفة في الآخرة يرى عليها، فثبت ما قلناه، وأما الذي يدل على أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها، هو أنه إنما يرى الشيء لكونه حيا، بشرط صحة الحاسة وارتفاع الموانع، وقد علمنا أن الموانع المعتبرة عن رؤية المرئيات هي القرب المفرط، والبعد المفرط، والحجاب، واللطافة، والرقة، وأن يكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي، أو أن يكون حالا فيما هذا سبيله. فما

كان هذه صفته امتنعت رؤيته، وما خلا عن ذلك وهو مرئي في نفسه وجبت رؤيته إذا كان الرائي يرى بالحاسة فقط، أما إذا كانت الرؤية بالمرآة فلا يمنع كونه في غير جهة محاذاة، لأنه يرى وجهه وما خلفه وما عن يمينه وما عن يساره، لأن المرآة أصبحت في الحكم كأنها عينه، فما قابلها بمنزلة ما قابل عينه، فلذلك اختلف حال ما يراه بالمرآة لما يراه بالحاسة من غير وساطة، فلا تمتنع رؤية الشيء بوساطة على الوجه الذي تمتنع رؤيته بالحاسة على جهة الابتداء.

ثم ساق عبد الجبار كثيرا من الاعتراضات مما يرد على هذا الدليل وأجاب عنها فقال:

فإن قيل: ولم قلتم ذلك؟

قلنا: لأنه متى كان على هذه الصفة وجب أن يرى، ومتى لم يكن كذلك استحال أن يرى، فيجب أن تكون رؤيته لما يراه لكونه حيا بشرط صحة الحاسة على ما نقوله، لأنه بهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات من الأسباب والعلل والشروط.

فإن قيل: نحن لا نسلم ذلك. بل نقول إن الحي منا إذا كان صحيح الحاسة إنما يرى الشيء لرؤية خلقها الله في بصره وإدراك بخلقه.

قلنا: الإدراك ليس بمعنى، وليس لأمر زائد على كونه حيا مع صحة الحاسة.

فإن قيل: ومن أين لكم أن الإدراك ليس بمعنى؟

قلنا: لو كان معنى لوجب من الواحد منا مع صحة الحاسة وارتفاع الموانع ووجود المدرك أن لا يرى ما بين يديه في بعض الحالات، بأن لا يخلق الله له الإدراك، وهذا يقتضي أن يكون بين أيدينا أجسام عظيمة كالفيلة والبعران ونحوها ونحن لا نراها، لفقد الإدراك وهذا يرفع الثقة بالمشاهدات، ويلحق البصراء بالعميان وذلك محال، وما أدى إليه وجب أن يكون محالا.

فإن قيل: إنا نقطع على أنه ليس بحضرتنا أجسام عظيمة فكيف يجوز أن تكون ولا نراها؟

قلنا: إن العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء يستند إلى طريق وهو العلم بأنه لو كان لرأيناه، وقد سددتم هذه الطريقة على أنفسكم لتجويزكم أن يكون ولا ترونه، فلا يمكنكم القطع على أنه ليس بحضرتنا شيء، فيلزم ما ألزمناكم يبين ذلك أن الأعمى لما فقد هذه الطريق، وهو العلم بأنه لو كان رآه لم يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء من طريق الإدراك، وكذلك إذا جوزتم أن يكون ولا ترونه وجب أن يكون حالكم حال الأعمى.

فإن قيل: أليس الأعمى مع تجويزه أن يكون ولا يرى يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء بأن يلمس فيجد ذلك الموضع خاليا.

قلنا: كلامنا في علمين يستند أحدهما إلى الآخر وكان الأول طريقا إلى الثاني، وهذا الذي ذكرتموه ليس كذلك فلا يصح، وهكذا الجواب إذا قيل: ليس يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء من طريق الخبر لأن كلامنا في العلم الذي يستند إلى الإدراك.

فإن قيل: ألستم جوزتم أن يقلب الله صورة زيد إلى صورة أخرى ثم قطعتم على أنه لم يفعل فهلا جاز مثله في مسألتنا.

قلنا: إن بين الموضعين فرقا لأن كلامنا في علمين أحدهما طريق إلى الآخر فمن أفسد على نفسه تلك الطريقة لا يحصل له العلم الذي يحصل من ذلك الطريق، والعلم بأن زيدا هو الذي شاهدناه من قبل لا يستند إلى طريقة قد أفسدناها على أنفسنا فجاز أن نقطع على أنه هو.

فإن قيل: إن العلم بذلك يستند إلى طريق وهو الإدراك، وقد أفسدتم بتجويزكم

على أنفسكم أن يقلب الله صورته فلا يمكنكم القطع على أنه هو.

قيل له: ليس الأمر على ما ظننته لأن هذا العلم لا يستند إلى الإدراك، إذ لو كان كذلك لوجب فيمن أدرك زيدا ثم شاهده بعد ذلك أن يثبته لا محالة، والمعلوم خلافه، فإن في الناس من يشاهد شخصا مرة ثم إذا رآه ثانية تبينه وتعرفه، وفيهم من يشاهده مرارا ثم إذا رآه بعد ذلك لم يتبينه ولم يعرفه، وما ذلك إلا؛ لأن هذا العلم غير مستند إلى الإدراك فصح ما قلناه.

فإن قيل: إن العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء علم يخلقه الله تعالى فينا ابتداء لا أنه يستند إلى طريق قد أفسدناه.

قلنا: ليس الأمر على ما ظننته، بل العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء يستند إلى أنه لو كان لرأيناه، وعلى هذا فإن الأعمى لما فقد هذه الطريق لم يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء، فعلمنا أن أحد العلمين يستند إلى الآخر، والأول طريق إلى الثاني، فمن أفسد على نفسه العلم الأول لا يحصل له العلم الثاني فقد صح بهذه الجملة ووضح أن الإدراك ليس بمعنى، وأن أحدنا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها، والقديم تعالى حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها، والموانع معقولة مرتفعة.

فإن قيل: ولم قلتم إن الموانع المعقولة مرتفعة؟

قلنا: لأن الموانع المعقولة التي سبق ذكرها لا يجوز شيء منها على الله تعالى بحال من الأحوال.

فإن قيل: ما أنكرتم أنا إنما لا نرى القديم تعالى لمانع غير معقول؟

قلنا: لأن إثبات ما لا يعقل يفتح باب الجهالات ويلزم عليه جواز أن يكون بحضرتنا أجسام عظيمة ونحن لا نراها لمانع غير معقول ويلزم مثل ذلك في المعدوم

ومعلوم خلافه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن المانع من رؤية الله تعالى هو أنه تعالى لم يشأ أن يرينا نفسه ولو شاء لرأيناه.

قلنا: المشيئة إنما تدخل فيما يصح دون ما يستحيل، وقد بينا أن الرؤية تستحيل عليه تعالى فلا يعلم ما ذكرتموه، وبعد فلو جاز ذلك في القديم تعالى لجاز مثله في المعدوم، فيقال إن المعدوم إنما لا يرى لأنه تعالى لا يشاء أن نراه ولو شاء لرأيناه فكما أن ذلك خلف من الكلام كذلك ههنا.

فإن قال: ما أنكرتم أن هذه الأمور التي عددتموها ليست بموانع؟

قلنا: إن كان الأمر على ما ذكرته فقد ارتفع غرضنا لأن غرضنا بيان أن الموانع عن الرؤية مرتفعة، وأنه تعالى لو كان مرئيا في نفسه لوجب أن نراه الآن، وهذا قد تم بما ذكرتموه، على أنا قد بينا أن هذه الأمور موانع بما لا يمكن دفعه.

فإن قيل: ما أنكرتم أنا نرى القديم تعالى الآن؟

قلنا: لو رأيناه لعلمناه ضرورة لأن الرؤية طريق إلى العلم، وهذا يوجب أن نجد كوننا عالمين به من أنفسنا وقد عرف خلافه.

فإن قيل: أليس أنه تعالى حاصل على الصفة التي لو علم لما علم إلا لكونه عليها والواحد منا حاصل على الصفة التي لو علم ما علم إلا لكونه عليها، والموانع المعقولة عن العلم مرتفعة ثم لا يجب في كل عاقل أن يعلم القديم تعالى فهلا جاز مثله في مسألتنا أن يكون القديم حاصلا على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها، والواحد منا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها، ثم لا يجب أن نراه الآن. قلنا: إن بين الموضعين فرقا لأن المصحح في كونه عالما غير الموجب له إذ المصحح له إنما هو كونه حيا والموجب له إنما هو العلم وليس

كذلك في كونه مدركا لأن المصحح له هو كونه حيا وهو الموجب له أيضا ففارق أحدهما الآخر.

هذا سياق دلالة الموانع باعتراضاتها وردودها كما قررها عبد الجبار بن أحمد المعتزلي وللرد على هذه الدلالة نقول كما قال الرازي: لا نسلم عند عدم الموانع – التي ذكرتم – من الرؤية وجوب الإبصار، ولا امتناعه عند توفرها.

ويؤيد هذا ما يأتي:

أولا: رؤية الجسم الكبير من البعد صغيرا فإن كانت الرؤية لجميع أجزائه، وجب ألا يرى صغيرا. وإن لم ير شيئا من أجزائه وجب إلا يرى. وإن رئي بعض أجزائه دون بعض مع أن جميع الأجزاء بالنسبة إلى الموانع أو عدمها سواء لزم عدم الوجوب أو الامتناع.

ولا يقال: إنا إذا أبصرنا شيئا اتصل بطرفيه من العين خطان شعاعيان كساقي المثلث وصار عرض المرئي كالخط الثالث، أي قاعدة المثلث ثم يخرج من نقطة الناظر خط آخر إلى وسط المرئي قائم عليه يقسم المثلث الأول إلى مثلثين، وكل واحد منهما مثلث قائم الزاوية، وهذا يصلح أن يكون وترا لكل واحد من الزاويتين الحادتين الواقعتين على طرفي المثلث الأول الكبير، والخطان الطرفيان كل واحد منهما وتر للزاويتين القائمتين، ووتر القائمة أعظم من وتر الحادة بلا شك، فالخطان الطرفيان كل واحد منهما أطول من الخط الأوسط، فلم تكن أجزاء المرئي بالنسبة إلى الرائي متساوية في القرب والبعد، لأنا نقول لنفرض أن هذا التفاوت واقع بمقدار شبر فلو كان المانع من الرؤية هذا القدر من التفاوت في البعد لكنا إذا جعلنا المرئي أبعد مما كان عليه وقوله تعالى: النظر بمقدار شبر وجب أن لا نراه البتة، وليس كذلك فعلمنا أنه ليس السبب في عدم رؤية بعض الأجزاء ذلك القدر من التفاوت في

البعد.

فإن قيل: لا يلزم من رؤيتنا جميع أجزائه أن نراه كبيرا؛ لأن اختلاف الرؤية بالنسبة إلى الصغر والكبر ناتج عن ضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها، ولهذا إذا قرب المرئي في الغاية أو بعد كذلك صارت الزاوية لسعتها في الغاية حال القرب، أو لضيقها في الغاية حال البعد كالمعدوم فانعدمت الرؤية حينئذ لعدم انطباع الصورة، وهذا الافتراض مبني على القول بأن الرؤية تحصل بانطباع صورة المرئي أو شبحه في جزء من الرطوبة الجليدية في العين.

قلنا: هذا ضعيف بناء على تركب الأجزاء التي تتجزأ إذ على هذا التقدير إن رأى الأجزاء كلها وجب أن يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا أو بعيدا لأن رؤية كل منها أو بعضها أصغر مما هو عليه توجب الانقسام فيما لا يتجزأ لثبوت ما هو أصغر منه ورؤية كل من الأجزاء أكبر مما هو عليه بمثل أو بأزيد منه توجب ألا يرى إلا ضعفا أو أكبر من ذلك، وهو باطل قطعا، ورؤيته أكبر بأقل من مثل توجب الانقسام، ورؤية بعضها على ما هو عليه بعضها أكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب أن يرى الكل على حاله، فلا تفاوت حينئذ بالصغر والكبر، فتعين أن يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض.

ثانيا: إن من نظر إلى مجموع من التراب يراه وهو عبارة عن مجموع تلك الذوات والأجزاء الصغيرة وإدراك كل واحد من تلك الذوات والأجزاء إما أن يكون مشروطا بإدراك الآخر أو لا؟ فإن كان مشروطا فيلزم عليه الدور، وإن لم يكن مشروطا فحينئذ يكون إدراك كل واحد من تلك الذوات والأجزاء حالتي الاجتماع والانفراد على السوية وليس كذلك، لأنها لا ترى حال الانفراد، وحينئذ لا يكون

الإدراك واجب الحصول عند حصول تلك الشرائط، وإما أن يكون إدراك بعضه مشروطا بإدراك الباقي ولا ينعكس، فهذا محال، ومع أنه محال فالمقصود حاصل، أما أنه محال فلأن الأجزاء متساوية فيكون هذا مفتقرا إلى ذلك مع أن ذلك غني عن هذا ترجيح من غير مرجح وهو محال، وأما أن المقصود حاصل، فلأن إدراك أحد تلك الأجزاء إذا كان غنيا عن إدراك الآخر كان حاله عند الاجتماع وعند الانفراد في صحة الإدراك على السوية، وحينئذ يعود المحذور، فهذان برهانان قويان في بيان أنه عند حصول هذه الشرائط فالإدراك غير واجب الحصول.

وقولهم: لو لم يجب الإدراك لجاز أن يكون بحضرتنا حملات وبوقات ونحن لا نراها ولا نسمعها.

قلنا: هذا معارض بجملة العاديات، ثم إن كان مأخذ الجزم بعدم الحملات والبوقات ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها لوجب ألا نجزم به إلا بعد العلم بهذا، واللازم باطل، لأنه لا يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسألة ولأنه ينجر إلى أن يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا. سلمنا أنه عند تحقق الشرائط في الشاهد يكون الإدراك واجب الحصول فلم قلتم: إنه في حق الله تعالى يجب أن يكون كذلك، مع أن ذات الله مخالفة في الحقيقة والماهية لهذه الحوادث، والمختلفات لا يجب استواؤهما في اللوازم، فلم يلزم من كون الإدراك واجبا في الشاهد عند حضور هذه الشرائط كونه واجبا في الغائب عند حضورها. فلا يمتنع أن يكون الإدراك في الشاهد واجب الحصول وفي الغائب لا يجب ذلك، وسبق تقرير هذا الكلام في الرد على الدليل السابق. لذا صح بطلان دليل الموانع ورد الرازي على الدليل في غاية القوة حيث أنه أثبت معنوية الإدراك وكان اعتمادهم في الاستدلال على نفي المعنوية عن الإدراك، فبين عدم وجوبه مع صحة الحاسة

وارتفاع الموانع، والله أعلم. ثالثا: من أدلة المعتزلة على نفي الرؤيا الانطباع: وتقريره كما ذكر الرازي: (أن كل ما يكون مرئيا فلا بد وأن تنطبع صورته ومثاله في العين، والله تعالى يتنزه عن الصورة والمثال، فوجب أن تمتنع رؤيته).رابعا: إن كل ما كان مرئيا فلا بد له من لون وشكل، ودليله الاستقراء والله تعالى منزه عن ذلك فوجب ألا يرى.

والجواب عن الدليلين: هو: منع كون الرؤية بالانطباع، ومنع كون المرئي ذا لون وشكل، إما مطلقا أو في الغائب لعدم تماثل الرؤيتين، فرؤية الخالق ليس كرؤية المخلوق، فلا يجب هذا في حق الله تعالى حيث إن ذات الله مخالفة بالحقيقة والماهية لهذه الحوادث والمختلفات في الماهية لا يجب استواؤهما في اللوازم.

والحكم بأن المرئي لابد وأن تنطبع صورته ومثاله في العين، وأنه لا بد وأن يكون ذا لون وشكل مبني على أن هذه الأشياء المشاهدة المحسوسة لا ترى إلا كذلك. ثم قالوا لو صح أن يرى الله فلا يرى إلا كذلك وهو ممنوع في حقه تعالى، والحق أنه تحكم محض وقياس للخالق على المخلوق، وهو باطل قطعا لأنه قياس مع الفارق، فالله تعالى ليس كمثله شيء، ولا يشبهه شيء من خلقه، فلا يصح قياسه عليه. قال تعالى: قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ [الإخلاص: ١ - ٤]، وقال تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ [الشورى: ١١].

* أدلة أهل السنة على جواز الرؤية

ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن رؤية الله تعالى جائزة عقلا وواقعة فعلا في الآخرة، واستدلوا على ذلك بالنقل والعقل:

أولا: من جهة النقل استدلوا بأدلة كثيرة منها:

أولا: قوله تعالى: وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ

قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ موسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ [الأعراف: ١٤٣].

والاستدلال بالآية من عدة أوجه:

الوجه الأول: أن موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سأل، لأنه حينئذ إما أن يعلم امتناعها أو يجهله، فإن علمه فالعاقل لا يطلب المحال الممتنع لأنه عبث ينزه الأنبياء عنه، وإن جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليما، وقد وصفه الله تعالى بذلك. قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالاَتِي وَبِكَلاَمِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ [الأعراف: ١٤٤] فالمقصود من البعثة والرسالة هو الدعوة إلى العقائد الحقة، والأعمال الصالحة الموافقة لدين الله وشرعه، فالسؤال دل على عدم الامتناع وكونه رسولا مصطفى مختارا يمنع عليه الجهل بمن أرسله واصطفاه.

واعترضت المعتزلة على هذا الدليل بوجوه:

فعلى الوجه الأول: أولا: قال الكعبي: إن موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية وإنما طلب العلم، وعبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري وإطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع، فكأنه قال: اجعلني عالما بك علما ضروريا، وهذا أيضا تأويل أبي الهذيل العلاف ووافقه الجبائي وأكثر البصريين.

وقد أجيب على هذا الوجه من طريقين: ١ - قال القاضي عبد الجبار: (وقد أجاب شيخنا أبو الهذيل عن هذا؛ بأن الرؤية ههنا بمعنى العلم، ولا اعتماد عليه لأن الرؤية إنما تكون بمعنى العلم متى تجردت فأما إذا قارنها النظر فلا تكون بمعنى العلم).

٢ - كما أجاب أهل السنة فقالوا: إن الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بإلى نص في الرؤية، فلو كانت الرؤية المطلوبة في أَرِنِي بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه أيضا، وإن كان استعمال النظر بمعنى العلم جائزا إلا أنه في حال وصله بإلى يكون بعيدا مخالفا للظاهر ولا تجوز مخالفة الظاهر إلا بدليل، ولا دليل فوجب حمله على الرؤية بالعيان، ويمتنع حمل الرؤية على العلم الضروري ههنا أيضا، لأنه يلزم أن لا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع أنه يكلمه من غير وساطة وإنما طلب الرؤية شوقا إليها بعد سماع الكلام، فدعوى عدم العلم غير معقولة حيث إن المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك. ولأنه تعالى أجاب موسى بقوله لَن تَرَانِي، وهذا نفي للرؤية لا للعلم الضروري. وعلى هذا الإجماع منا ومنهم، والجواب ينبغي أن يطابق السؤال ولو حمل سؤال موسى على طلب العلم لم يكن هذا جوابه.

الاعتراض الثاني من المعتزلة على الوجه الأول من دليل الجواز:

أن موسى عليه السلام لم يسأل الله أن يريه ذاته وإنما سأله أن يريه علما من علومه ويكون تقدير الكلام (أرني أنظر إلى علمك) فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه فقال: أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ [الأعراف:١٤٣] فتكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ويكون المعنى أرني علما من علومك أنظر إلى علمك. هذا تصوير الاعتراض. وقد أجاب الباقلاني عن هذا الاعتراض فقال: (إن هذا غير جائز في اللغة لأن القائل لا يجوز أن يقول لمن يسمع كلامه ويعرفه ولا يشك فيه أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ وهو يريد "عرفني نفسك" أو "أرني فعلا من أفعالك" هذا غير مستعمل في اللسان، ولأن النظر إذا أطلق فليس معناه إلا رؤية العين وإن أريد به العلم فبدليل، ولأن النظر الذي في الآية معدى بقوله: "إليك" والنظر المعدى بـ "إلى" لا يجوز في كلام العرب أن يراد

به إلا نظر العين).

وقال الجرجاني في شرحه للمواقف في الجواب عن هذا الاعتراض: إنه خلاف الظاهر فلا يرتكب إلا لدليل ومع ذلك لا يستقيم:

أما أولا: فلقوله لَن تَرَانِي فإنه نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية علم من أعلامه بإجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال حينئذ. وأما ثانيا: فلأن تدكدك الجبل الذي شاهده موسى عليه السلام من أعظم الأعلام فلا يناسب قوله وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ المنع من رؤية العلامة المستفادة من قوله لَن تَرَانِي على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها، وأيضا قوله فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ لا يلائم رؤيتها لأن الآية في تدكدك الجبل لا في استقراره.

الاعتراض الثالث من المعتزلة على الوجه الأول من دليل الجواز:

ما قاله أبو علي وأبو هاشم (إن السؤال لم يكن سؤال موسى وإنما كان سؤالا عن قومه، والذي يدل عليه قوله عز وجل لمحمد صلى الله عليه وسلم يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاء فَقَدْ سَأَلُواْ مُوسَى أَكْبَرَ مِن ذَلِكَ فَقَالُواْ أَرِنَا اللهِ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُواْ الْعِجْلَ مِن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَن ذَلِكَ وَآتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُّبِينًا [النساء: ١٥٣] وقوله عز وجل: وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ [البقرة: ٥٥] فصرح تعالى بأن القوم هم الذين حملوه على هذا السؤال. ويدل عليه أيضا قوله حاكيا عن موسى عليه السلام: أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاء [الأعراف: ١٥٥] فبين أن السؤال سؤال عن قومه وأن الذنب ذنبهم).

قال الزمخشري: (فما طلب الرؤية إلا ليبكت هؤلاء الذين دعاهم سفهاء وضلالا وتبرأ من فعلهم وليلقمهم الحجر، وذلك أنهم حين طلبوا الرؤية أنكر عليهم

وأعلمهم الخطأ ونبههم على الحق، فلجوا وتمادوا في إلحاحهم وقالوا لا بد ولن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة، فأرادوا أن يسمعوا النص من عند الله باستحالة ذلك وهو قوله لَن تَرَانِي ليتيقنوا وينزاح عنهم ما دخلهم من الشبه فلذلك قال: رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ [الأعراف:١٤٣].

فإن قلت: فهلا، قال: أرهم ينظرون إليك. قلت: لأن الله سبحانه إنما كلم موسى عليه السلام وهم يسمعون، فلما سمعوا كلام رب العزة أرادوا أن يرى موسى ذاته فيبصروه معه كما أسمعه كلامه فسمعوه معه إرادة مبنية على قياس فاسد، فلذلك قال موسى أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ولأنه إذا زجر عما طلب وأنكر عليه في نبوته واختصاصه وزلفته عند الله تعالى، وقيل له لن يكون ذلك كان غيره أولى بالإنكار، ولأن الرسول إمام أمته فكان ما يخاطب به أو ما يخاطب راجعا إليهم وقوله أَنظُرْ إِلَيْكَ وما فيه من معنى المقابلة التي هي محض التشبيه والتجسيم دليل على أنه ترجمة عن مقترحاتهم وحكاية لقولهم.وعلى هذا التأويل الجاحظ وأكثر المعتزلة فهم يقولون إن الطلب ليس من موسى عليه السلام لنفسه وإنما لقومه على ما مر.

الجواب الأول عن الاعتراض الثالث:

يقول الرازي: (إن هذا تأويل فاسد ويدل عليه وجوه:

الأول: أنه لو كان الأمر كذلك لقال موسى: (أرهم ينظروا إليك) ولقال تعالى: (لن يروني)، فلما لم يكن كذلك بطل هذا التأويل.

الثاني: أنه لو كان هذا السؤال طلبا للمحال لمنعهم عنه كما أنهم لما قالوا: اجْعَل لَّنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ [الأعراف: ١٣٨] منعهم عنه بقوله إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ [الأعراف: ١٣٨].

الثالث: أنه لو كان: يجب على موسى عليه السلام إقامة الدلائل القاطعة على أنه تعالى

لا تجوز رؤيته، وأن يمنع قومه بتلك الدلائل عن هذا السؤال فأما أن لا يذكر شيئا من تلك الدلائل البتة مع أن ذكرها كان فرضا مضيفا كان هذا نسبة لترك الواجب إلى موسى عليه السلام، وأنه لا يجوز. الرابع: أن أولئك الأقوام الذين طلبوا الرؤية إما أن يكونوا قد آمنوا بنبوة موسى عليه السلام أو لا؛ فإن كان الأول كفاهم في الاقتناع عن ذلك السؤال الباطل مجرد قول موسى عليه السلام فلا حاجة إلى هذا السؤال الذي ذكره موسى عليه السلام، وإن كان الثاني لم ينتفعوا بهذا الجواب لأنهم يقولون له: لا نسلم أن الله منع من الرؤية بل هذا قول افتريته على الله تعالى فثبت أن على كلا التقديرين لا فائدة للقوم في قول موسى عليه السلام أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ.

الجواب الثاني عن الاعتراض الثالث:

أنهم لما طلبوا من موسى أن يريهم الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن سؤالهم بأخذ الصاعقة من غير ما طلب من موسى إلى زجرهم بطلب الرؤية وإضافتها إلى نفسه. فإن قيل: إن أخذ الصاعقة لهم لا يدل على أن الرؤية ممنوعة فالصاعقة أخذتهم عقيب السؤال، ولا يدل على امتناع ما طلبوه لجواز أن يكون الأخذ بالصاعقة لأنهم قصدوا إعجاز موسى عليه السلام من الإتيان بما طلبوه مع كونه ممكنا، فأنكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما أنكر تعالى قول أهل مكة لمحمد ﷺ وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنبُوعًا [الإسراء: ٩٠]. وقول أهل الكتاب له ﷺ: أنزل علينا كتابا من السماء قال تعالى: يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاء [النساء: ١٥٣]. وما ذلك إلا بسبب التعنت، وإن كان المسؤول أمرا ممكنا في نفسه، فأظهر الله لهم ما يدل على صدقه معجزا ورادعا لهم عن التعنت.أما استدلالهم بقوله تعالى: أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاء [الأعراف: ١٥٥] على أنه سؤال عن قومه، وتعقيب الزمخشري على ذلك فلا نسلمه لهم. قال صاحب

الانتصاف: (فإن الذي كان الإهلاك بسببه إنما هو عبادة العجل في قول أكثر المفسرين، ثم وإن كان السبب طلبهم للرؤية فليس لأنها غير جائزة على الله ولكن الله تعالى أخبر أنها لا تقع في دار الدنيا، والخبر صدق. وذلك بعد سؤال موسى للرؤية فلما سألوه وقد سمعوا الخبر بعدم وقوعها كان طلبهم خلاف المعلوم تكذيبا للخبر، فمن ثم سفههم موسى عليه السلام وتبرأ من طلب ما أخبر الله أنه لا يقع، ثم ولو كان سؤالهم الرؤية قبل إخبار الله تعالى بعدم وقوعها فإنما سفههم موسى عليه السلام لاقتراحهم على الله هذه الآية الخاصة وتوقيفهم الإيمان عليها حيث قالوا: وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ [البقرة: ٥٥]. ألا ترى أن قول أهل مكة لمحمد ﷺ وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنبُوعًا [الإسراء:٩٠]. إنما سألوا منه جائزا، ومع ذلك قرعوا لاقتراحهم على الله ما لا يتوقف وجوب الإيمان عليه).

الاعتراض الرابع من المعتزلة على الأول من دليل الجواز:

أن موسى عليه السلام ما عرف أن الرؤية غير جائزة على الله تعالى ومع الجهل بهذا المعنى قد يكون المرء عارفا بربه وبعدله وتوحيده فلم يبعد أن يكون العلم بامتناع الرؤية وجوازها موقوفا على السمع. وهذا قول بعض المعتزلة كالحسن وغيره.

قال الرازي في الجواب عن هذا: (قال أصحابنا أما هذا الوجه فضعيف ويدل عليه وجوه:

الأول: إجماع العقلاء على أن موسى عليه السلام ما كان في العلم بالله أقل منزلة ومرتبة من أراذل المعتزلة، فلما كان كلهم عالمين بامتناع الرؤية على الله تعالى، وفرضنا أن موسى عليه السلام لم يعرف ذلك كانت معرفته بالله أقل درجة من معرفة كل واحد من أراذل المعتزلة، وذلك باطل بإجماع المسلمين.

الثاني: أن المعتزلة بدعوة العلم الضروري بأن كل ما كان مرئيا فإنه يجب أن يكون مقابلا، أو في حكم المقابل، فإما أن يقال: إن موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ حصل له هذا العلم أو لم يحصل له هذا العلم، فإن كان الأول كان تجويزه لكونه تعالى مرئيا يوجب تجويز كونه تعالى حاصلا في الحيز والجهة، وتجويز هذا المعنى على الله تعالى يوجب الكفر عند المعتزلة فيلزم كون موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ كافرا وذلك لا يقوله عاقل. وإن كان الثاني فنقول لما كان العلم بأن كل مرئي يجب أن يكون مقابلا أو في حكم المقابل علما بديهيا ضروريا، ثم فرضنا أن هذا العلم ما كان حاصلا لموسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لزم أن يقال: إن موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يحصل فيه جميع العلوم الضرورية، ومن كان كذلك فهو مجنون فيلزمهم الحكم بأنه عَلَيْهِ السَّلَامُ ما كان كامل العقل بل كان مجنونا وذلك كفر بإجماع الأمة، فثبت أن القول بأن موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ما كان عالما بامتناع الرؤية مع فرض أنه تعالى ممتنع الرؤية يوجب أحد هذين القسمين الباطلين فكان القول به باطلا، والله أعلم).

ويتصور اعتراض المعتزلة على الوجه الأول من وجهي الرد بأن هذه العقيدة سمعية، ففي الوقت الذي سأل موسى ربه الرؤية لم يكن جاءه وحي بامتناعها بخلاف المعتزلة فإنهم علموا ذلك من الوحي الذي نزل على محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنها ممتنعة، وهذا لا يوجب أفضلية المعتزلة على موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لأن المسألة راجعة إلى السمع والوحي، هذا ما يمكن أن يعترض به المعتزلة على هذا الجواب.

فيقال إن عقيدة الرؤية ليست سمعية بل هي عقيدة عقلية باعترافكم أنفسكم، فإنكم حين أردتم الاستدلال على دعواكم امتناع الرؤية قسمتم الأدلة إلى عقلية ونقلية فإذا هذه عقيدة يمكن الاستدلال عليها بالعقل، فما يقوله أهل السنة في الرد على اعتراضكم قول صحيح حاسم لأنه يلزم أن تكونوا أقوى عقلا من موسى حيث

علمتم بعقولكم امتناع الرؤية مع أن موسى عليه السلام كان جاهلا بامتناعها وهذا من أبعد المحال.

الاعتراض الخامس من المعتزلة على الوجه الأول من دليل الجواز:

قال أبو الهذيل العلاف: إنه مع علم موسى باستحالتها عقلا طلبها ليؤكد لديه دليل العقل بدليل السمع حتى يقوى علمه بهذه الاستحالة لأن تعدد الأدلة وإن كان من جنس واحد يفيد زيادة العلم بالمدلول، فكيف إذا كانت من جنسين، وقد فعل مثل هذا قبله إبراهيم عليه السلام حين طلب الطمأنينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة إلى الدليل حين قال: رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي [البقرة: ٢٦٠].

والجواب:

استبعاد هذا لأن العلم لا يقبل التفاوت، فهو صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه، ولأنه لو كان المقصود إظهار آية سمعية تقوي ما دل العقل عليه؛ لوجب أن يطلب ذلك صريحا من الله بما يقوي امتناع رؤيته تعالى بوجوه زائدة على ما ظهر في العقل، وحيث لم يطلب ذلك بل طلب الرؤية علم فساد مدعاهم. أما مقارنة ذلك بطلب إبراهيم عليه السلام فالفارق ظاهر بين طلب إبراهيم وموسى على قولهم، لأن إبراهيم طلب أن يرى الكيفية مشاهدة ظاهرة جلية مع تصديقه، أما طلب موسى على مدعاهم فهو يطلب دليلا سمعيا يقوي به العقل مع علمه بالاستحالة فما طلبه موسى هو عين ما يعلم، والعلم لا يقبل التفاوت كما مر.

الوجه الثاني من أوجه الاستدلال بالآية على الجواز هو: أن الله لم ينهه ولا أيأسه لما طلب الرؤية، ولو كانت محالة لأنكر عليه، فقد أنكر جل وعلا على نوح لما سأله نجاة ابنه حيث قال: إِنِّي أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ

أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلاَّ تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُن مِّنَ الْخَاسِرِينَ [هود: ٤٧]. وحينما قال الخليل عليه السلام: رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي [البقرة: ٢٦٠]. لم ينكر عليه سؤاله، ولما قال عيسى عليه السلام اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَاء تَكُونُ لَنَا عِيدًا لأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِّنكَ وَارْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ [المائدة: ١١٤] لم ينكر عليه سؤاله. ففي إنكاره جل وعلا على نوح عليه السلام دليل عدم جواز ما طلب وعدم الإنكار على الخليل وموسى وعيسى صلى الله عليهم وسلم دليل الجواز وعدم الاستحالة.

الوجه الثالث من أوجه الاستدلال بالآية على الجواز هو: أن الله تعالى أجابه بقوله لَن تَرَانِي وهذا دليل على الجواز، فلو كانت الرؤية مستحيلة عليه لقال: لا تراني، أو لست بمرئي، أو لا تجوز رؤيتي، ألا ترى أنه لو كان في يد رجل حجر مثلا فقال له آخر أعطني هذا لآكله، فإنه يقول له هذا لا يؤكل، ولا يقول له لا تأكله، ولو كان في يده بدل الحجر تفاحة لقال له لا تأكلها أي هذا مما يؤكل ولكنك لا تأكله، والفرق بين الجوابين ظاهر لمن تأمله، ففي قوله في الجواب لَن تَرَانِي دليل على أنه سبحانه وتعالى يرى ولكن موسى عليه السلام لا تحتمل قواه رؤيته في هذه الدار لضعف قوة البشر فيها عن رؤية العلي العظيم. قال أبو سعيد الدارمي في قوله تعالى: لَن تَرَانِي أي (في الدنيا؛ لأن بصر موسى من الأبصار التي كتب الله عليها الفناء في الدنيا فلا تحتمل النظر إلى نور البقاء، فإذا كانت يوم القيامة ركبت الأبصار والأسماع للبقاء فاحتملت النظر إلى الله عز وجل بما يطوقها الله، ألا ترى أنه يقول: فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ولو قد شاء لاستقر الجبل ورآه موسى، ولكن سبقت منه الكلمة أن لا يراه أحد في الدنيا، فلذلك قال لَن تَرَانِي فأما في الآخرة فإن الله تعالى ينشئ خلقه فيركب أسماعهم وأبصارهم للبقاء فيراه أولياؤه جهرا كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم.

الوجه الرابع من أوجه الاستدلال بالآية على الجواز: أنه تعالى علق الرؤية على أمر جائز، وهو استقرار الجبل والمعلق على الجائز جائز، فيلزم كون الرؤية في نفسها جائزة، قال الرازي: (إذا ثبت هذا وجب أن تكون رؤيته جائزة الوجود في نفسها، لأنه لما كان ذلك الشرط أمرا جائز الوجود، لم يلزم من فرض وقوعه محال، فبتقدير حصول ذلك الشرط، إما أن يترتب عليه الجزاء الذي هو حصول الرؤية أو لا يترتب، فإن ترتب عليه حصول الرؤية لزم القطع بكون الرؤية جائزة الحصول، وإن لم يترتب عليه حصول الرؤية قدح هذا في صحة قوله، أنه متى حصل ذلك الشرط حصلت الرؤية وذلك باطل.

وللمعتزلة على هذا الوجه اعتراضان:

الاعتراض الأول:

أنه علق الرؤية على استقرار الجبل ولا يخلو إما أن يكون علقها باستقراره بعد تحركه وتدكدكه أو علقها به حال تحركه، ولا يجوز أن يكون بالاستقرار بعد التحرك لأنه لم يره فصح أن التعليق كان حال الحركة، وذلك دليل على استحالة الرؤية كاستحالة استقرار الجبل حال حركته، والمعلوم أنه لا يستقر وهذه طريقة العرب إذا أرادوا تأكيد اليأس من الشيء علقوه بأمر يبعد حصوله، فلما جعله تعالى دكا وظهر بعد استقراره لذلك في النفوس حل محل الأمور التي يبعد بها الشيء إذا علق بها في الكلام، لأن استقراره وقد جعله دكا يستحيل لما فيه من اجتماع الضدين فما علق به يجب أن يكون بمنزلته.

الاعتراض الثاني: أنه لم يقصد من التعليق المذكور في الآية بيان إمكان الرؤية أو امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار بغض النظر عن كونه ممكنا أو ممتنعا.

هذا تصوير ما اعترضوا به على هذا الدليل. والأول هو أحد أوجه استدلالهم بالآية على منع الرؤية وقدمنا الجواب على الدليل هناك، ونعيد الجواب من وجه آخر يناسب الاعتراض قال الرازي: (إن اعتبار حال الجبل من حيث هو مغاير لاعتبار حاله من حيث إنه متحرك أو ساكن، وكونه ممتنع الخلو عن الحركة أو السكون لا يمنع اعتبار حاله من حيث إنه متحرك أو ساكن، ألا ترى أن الشيء لو أخذته بشرط كونه موجودا كان واجب الوجود، ولو أخذته بشرط كونه معدوما كان واجب العدم، فلو أخذته من حيث هو مع قطع النظر عن كونه موجودا أو كونه معدوما كان ممكن الوجود فكذا ههنا الذي جعل شرطا في اللفظ هو استقرار الجبل وهذا القدر ممكن الوجود فثبت أن القدر الذي جعل شرطا أمر ممكن الوجود جائز الحصول وهذا القدر يكفي لبناء المطلوب عليه.

وقد سبق في دفع الاعتراض وجهة واضحة وهو أنه إذا علق الله تعالى رؤية موسى على استقرار الجبل فليس المراد بالاستقرار أن يحصل مع الاندكاك كما زعم المعتزلة، بل المراد أن يحصل الاستقرار بدل الاندكاك. ولا شك أن هذا أمر ممكن، وهذا هو المعروف في أساليب الكلام فإنك لو قلت لشخص وهو جالس إن قمت أعطيتك جائزة مثلا، لم يكن المراد أن يقوم وهو جالس بل المراد أن يقوم بدل جلوسه وهذا ظاهر.

والجواب عن الاعتراض الثاني على الوجه الرابع، وهو:

قولهم إن المقصود من التعليق بيان عدم المعلق لعدم المعلق به. أجاب صاحب المواقف عن هذا الاعتراض فقال: (إنه قد لا يقصد الشيء في الكلام قصدا بالذات ويلزم منه لزوما قطعيا، والحال ههنا كذلك، فإنه إذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فإما أن يقع المشروط فيكون ممكنا، وإلا فلا معنى للتعليق وإيراد

الشرط والمشروط، لأنه حينئذ منتف على تقديري وجود الشرط وعدمه، لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لأنا نقول إن المتبادر في اللغة من مثل قولنا إن ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح).

الوجه الخامس من أوجه الاستدلال بالآية على الجواز هو: تجلي الله تعالى للجبل وهذا التجلي هو الظهور، قال القرطبي: (تجلى أي ظهر من قولك جلوت العروس أي أبرزتها، وجلوت السيف أبرزته من الصدأ جلاء فيهما وتجلى الشيء انكشف) والمقصود إعلام نبي الله موسى عليه السلام أن الإنسان لا يطيق رؤية الله تعالى حيث إن الجبل مع قوته وصلابته لما رأى الله تعالى اندك وتفرقت أجزاؤه فبدا مسوى بالأرض مدكوكا، وحيث جاز تجلي الله للجبل ورؤيته له وهو جماد لا ثواب له ولا عقاب فكيف يمتنع أن يتجلى لأنبيائه ورسله وأوليائه في دار كرامته ويريهم نفسه إن ذلك بعيد. فإذا قال المعتزلة إن المراد بقوله فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ فلما ظهر من آياته وقدرته ما أوجب أن يصير دكا فيجب أن يحمل على إظهار القدرة، يبين ذلك أنه تعالى علق جعله الجبل دكا بالتجلي، ولو أراد به تجلي ذاته لم يكن لذلك معنى لأنه لو كان يجب أن يصير الجبل دكا، أو أراد تجلى بمعنى المقابلة لوجب أن لا يستقر له مكان بل كان يجب في العرض أن يصير دكا وأن يكون بهذه الصفة أحق.

فإنه يقال لهم: القول بأن التجلي إظهار القدرة هذا تأويل بخلاف تأويل جمهور المفسرين ثم إن معنى التجلي في اللغة الظهور الحقيقي والعدول عنه عدول عن الحق، ثم القول (إنه تعالى علق جعله الجبل دكا بالتجلي ولو أراد به تجلي ذاته لم يكن لذلك معنى) هذا بعيد عن الصواب إذ لا يعدم المعنى إلا فيما إذا أريد بالتجلي غير ذاته فموسى طلب رؤية الذات لا القدرة وقد سبق هذا رؤية الكثير من قدرته

تعالى لموسى كالمعجزات التي أيده الله بها وكل ذلك رؤية لآثار القدرة، فالحمل على أن التجلي تجلي القدرة لهذا بعيد جدا وقد سبقت الإشارة إليه. ثم القول (بأنه لو كان المراد بالتجلي المقابلة لوجب أن لا يستقر له مكان، وهذا في العرش يكون أولى). قول في غاية الضعف، فالعرش قد خلقه الله تعالى لهذا الشأن وجعل فيه الصمود والتحمل لما خلقه له، والكرسي والحجاب كذلك وما خلقه لغير ذلك لا يحتمل ظهور ذاته في الدنيا فـ "حجابه النور ولو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه" أي لاحترقت السموات والأرض ومن فيهن، وقالوا: (لو كان في الحقيقة تجلى للجبل بمعنى أنه ظهر وزال الحجب لكان من على الجبل يراه أيضا فكان لا يصح مع ذلك قوله لَن تَرَانِي وكان لا يصح أن يعلق نفي الرؤية بأن لا يستقر الجبل والمعلوم أنه لا يستقر بأن ينكشف ويرى لأن ذلك في حكم أن يجعل الشرط في أن لا يرى ما يوجب أن يرى وذلك متناقض).ونجيب على هذا بجوابهم على من اعترض عليهم بقوله تعالى: وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللهِ تُرْجَعُ الأمُورُ [الأنفال: ٤٤] وجهه أنه إذا جاز أن يقلل الكثير في العين الصحيحة جاز مع صحتها وارتفاع الموانع أن نراه ﷻ. حيث أجابوا بأن الظاهر يقتضي أنه قلل العدد في أعين المؤمنين وليس فيه أنه فعل ذلك من غير مانع، ومن قولنا: إن ذلك يجوز للموانع وإنما أنكرنا القول بأن المرئي لا نراه بالعين الصحيحة مع ارتفاع جميع الموانع. فيحق لنا القول بحصول التجلي للذات ووجود مانع من الرؤية لما سوى الجبل أوجده الله تعالى حيث قضى بأنه لا يرى في الدنيا، وأن الخلق لا تتحمل النظر إليه ولا تناقض على ما يدعون حيث إن الشرط في الرؤية وعدمها استقرار الجبل وعدمه لا الانكشاف، وهذا ظاهر.

فإن قيل: إن الجبل جماد فكيف يتصور أن يرى الله تعالى؟! قلنا: لا يمتنع أن يخلق الله تعالى في ذات الجبل الحياة والعقل والفهم وسائر ما يتصف به الحي، ثم يخلق فيه رؤية متعلقة بذاته تعالى حين تجلى له ويؤيد هذا أنه تعالى قال يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ [سبأ: ١٠]، وكونه مخاطبا بهذا الخطاب مشروط بحصول الحياة والعقل، ونحتج لهذا بتسبيح الحصى بيد الرسول ﷺ وسلام الحجر عليه، وغير ذلك وهو ليس بغريب، والله أعلم.

الوجه السادس من أوجه الاستدلال بالآية على الجواز هو: أن من جاز عليه التكلم والتكليم وأن يسمع مخاطبة كلامه بغير وساطة فرؤيته أولى بالجواز، وكليم الله وأعرف الناس به في زمانه لما سمع كلامه ومناجاته له من غير وساطة اشتاقت نفسه إلى رؤيته لعلمه عدم التفريق بين الرؤية والكلام، لهذا فلا يتم إنكار الرؤية إلا بإنكار التكليم.

ثانيا: من أدلة النقل على جواز رؤية الله تعالى:

استنبط بعض العلماء دليلا على جواز رؤية الله تعالى مطلقا من قوله لموسى عليه الصلاة والسلام بعدما منعه الرؤية قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالاَتِي وَبِكَلاَمِي وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ [الأعراف:١٤٤]. فقال إسماعيل البروسوي عند تفسير الآية: فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ يعني ما ركبت فيك استعداده، واصطفيتك به من الرسالة والمكالمة وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ فإن الشكر يبلغك إلى ما سألت من الرؤية لأن الشكر يستدعي الزيادة لقوله تعالى: لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ [إبراهيم:٧] والزيادة هي الرؤية لقوله تعالى لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ [يونس:٢٦] وقال عليه الصلاة والسلام الزيادة هي الرؤية والحسنى هي الجنة").

وقال الرازي: (اعلم أن موسى عليه السلام لما طلب الرؤية ومنعه الله منها، عدد الله

عليه وجوه نعمه العظيمة التي له عليه، وأمره أن يشتغل بذكرها كأنه قال له إن كنت قد منعتك الرؤية فقد أعطيتك من النعم العظيمة كذا وكذا، فلا يضيق صدرك بسبب منع الرؤية، وانظر إلى سائر أنواع النعم التي خصصتك بها واشتغل بشكرها. والمقصود تسلية موسى عليه السلام عن منع الرؤية، وهذا أيضا أحد ما يدل على أن الرؤية جائزة على الله تعالى، إذ لو كانت ممتنعة في نفسها لما كان إلى ذكر هذا القدر حاجة).

وأرى أن الاستدلال بهذه الآية على الجواز قوي، لأن الله تعالى عدد لموسى عليه السلام هذه النعم التي أنعم بها عليه لما منعه من حصول جائز طلبه منه فذكر ما ذكر تسلية له، ولو منعه من ممتنع لكان بخطاب آخر، وذلك مثل خطابه تعالى لنوح عليه السلام حين قال:

رَبِّ إِنَّ ابُنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلاَ تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ [هود: ٤٦].

وقوله تعالى لإبراهيم عليه السلام حين قال: رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي [البقرة: ٢٦٠].

والفرق بين خطاب الله تعالى لموسى عليه السلام، وبين خطابه لنوح وإبراهيم عليهما السلام ظاهر.

ثالثا: من أدلة أهل السنة والجماعة النقلية على جواز الرؤية:

قوله تعالى: لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ [الأنعام: ١٠٣]. قال الألوسي: (الأبصار جمع بصر يطلق كما قال الراغب على الجارحة الناظرة وعلى القوة التي فيها، وعلى البصيرة وهو قوة القلب المدركة وإدراك الشيء

عبارة عن الوصول إلى غايته والإحاطة به، وأكثر المتكلمين على حمل البصر هنا على الجارحة من حيث إنها محل القوة، وقيل هو إشارة إلى ذلك وإلى الأوهام والأفهام، كما قال أمير المؤمنين علي كرم الله تعالى وجهه: التوحيد أن لا تتوهمه، وقال أيضا كل ما أدركته فهو غيره. ونقل الراغب عن بعضهم أنه حمل ذلك على البصيرة، وذكر أنه قد نبه به على ما روي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه في قوله: "يا من غاية معرفته القصور عن معرفته إذا كانت معرفته تعالى أن تعرف الأشياء فتعلم أنه ليس بمثل لشيء منها بل موجد كل ما أدركته"). هذا ما قيل في معنى الإبصار والإدراك الواردين في الآية. وقال الرازي في تقرير وجه الدلالة على المدح: (لو لم يكن تعالى جائز الرؤية لما حصل التمدح بقوله لَّا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ [الأنعام: ١٠٣] ألا ترى أن المعدوم لا تصح رؤيته والعلوم والقدرة والإرادة، والروائح والطعوم لا يصح رؤية شيء منها، ولا مدح لشيء منها في كونها بحيث لا تصح رؤيتها، فثبت أن قوله: لَّا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ يفيد المدح وثبت أن ذلك إنما يفيد المدح لو كان صحيح الرؤية، وهذا يدل على أن قوله تعالى لَّا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ يفيد كونه تعالى جائز الرؤية، وتمام التحقيق فيه: أن الشيء إذا كان في نفسه بحيث تمتنع رؤيته فحينئذ لا يلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم للشيء، أما إذا كان في نفسه جائز الرؤية ثم إنه قدر على حجب الأبصار عن رؤيته وعن إدراكه كانت هذه القدرة الكاملة دالة على المدح والعظمة، فثبت أن هذه الآية دالة على أنه تعالى جائز الرؤية بحسب ذاته).

قال ابن القيم: (والاستدلال بهذه الآية على جواز الرؤية أعجب فإنها من أدلة النفاة، وقد قرر شيخنا وجه الاستدلال بها أحسن تقرير وألطفه، وقال أنا ألتزم أنه لا يحتج مبطل بآية أو حديث صحيح على باطله إلا وفي ذلك الدليل ما يدل على نقيض قوله، فمنها هذه الآية وهي على جواز الرؤية أدل منها على امتناعها، فإن الله سبحانه

وتعالى إنما ذكرها في سياق التمدح، ومعلوم أن المدح إنما يكون بالأوصاف الثبوتية، وأما العدم المحض فليس بكمال، ولا يمدح الرب تبارك وتعالى بالعدم، إلا إذا تضمن أمرا وجوديا كتمدحه بنفي السنة والنوم المتضمنة كمال القيومية.. فقوله لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ يدل على غاية عظمته، وأنه أكبر من كل شيء وأنه لعظمته لا يدرك، بحيث يحاط به فإن الإدراك هو الإحاطة بالشيء وهو قدر زائد على الرؤية كما قال تعالى: فَلَمَّا تَرَاءى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ [الشعراء: ٦١].. وقد سبق تقرير هذا فلا داعي لإعادته. وقال ابن عطية ينظرون إلى الله ولا تحيط أبصارهم به من عظمته وبصره يحيط بهم فذلك قوله تعالى: لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ [الأنعام: ١٠٣] فالمؤمنون يرون ربهم تبارك وتعالى بأبصارهم عيانا ولا تدركه أبصارهم بمعنى أنها لا تحيط به إذ كان غير جائز أن يوصف الله ﷻ بأن شيئا يحيط به وهو بكل شيء محيط، وهكذا يسمع كلام من يشاء من خلقه ولا يحيطون بكلامه، وكذا يعلم الخلق ما علمهم وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء [البقرة: ٢٥٥] ونظير هذا استدلالهم على نفي الصفات بقوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ [الشورى: ١١] وهذا من أعظم الأدلة، على كثرة صفات كماله ونعوت جلاله وأنها لكثرتها وعظمتها وسعتها لم يكن له مثل فيها وإلا فلو أريد بها نفي الصفات لكان العدم المحض أولى بهذا المدح منه.. فقوله: لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ من أدل شيء على أنه يرى ولا يدرك وقوله تعالى: هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاء وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ [الحديد: ٤] من أدل شيء على مباينة الرب لخلقه، فإنه لم يخلقهم في ذاته بل خلقهم خارجا عن ذاته، ثم بان عنهم باستوائه على عرشه وهو يعلم ما هم عليه،

فيراهم وينقذهم بصره ويحيط بهم علما وقدرة وإرادة وسمعا وبصرا فهذا معنى كونه سبحانه معهم أينما كانوا، وتأمل حسن هذه المقابلة لفظا ومعنى بين قوله لَّا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ [الأنعام: ١٠٣] فإنه سبحانه لعظمته يتعالى أن تدركه الأبصار وتحيط به، وللطفه وخبرته يدرك الأبصار فلا تخفى عليه، فهو العظيم في لطفه اللطيف في عظمته العالي في قربه، والقريب في علوه الذي كمثله لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ [الشورى: ١١]. لَّا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ [الأنعام: ١٠٣]. وقد مر أكثر من هذا في أثناء الرد على المعتزلة عن استدلالهم بالآية على المنع من الرؤية.

فنقول: إن الله تعالى نفى إدراك الأبصار له وهو أن تحيط به فهذا النفي ورد على مقيد وهي الرؤية المحيطة، فإذا المنفي هو قيد الإحاطة، وهذا يشهد بأن الرؤية جائزة، لأنها لو كانت ممتنعة لنفى أصل الرؤية لا الرؤية المحيطة، نظير ذلك أنه إذا كان هناك شخصان أحدهما لم يجئ إليك والثاني جاء غير راكب فإنك تقول في الثاني ما جاء راكبا تريد نفي الركوب لا نفي المجيء ولا تقول في الأول ما جاء راكبا بل تقول ما جاء، وهذا معنى قولهم في القواعد العامة: إذا ورد النفي على مقيد بقيد، كان النفي منصبا على القيد لا المقيد، والنفي في الآية الكريمة ورد على الرؤية المحيطة فيكون المراد نفي الإحاطة، وهذا بدوره يقتضي ثبوت أصل الرؤية، والله أعلم.

رابعا: من أدلة أهل السنة على الجواز:

قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ في محاجة قومه في النجوم فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ [الأنعام:

٧٦ – ٧٨]. وجه الدلالة أن الخليل عليه السلام حاج قومه في النجوم وبين أنها تأفل وتغيب، في حين أن الرب لا يغيب ولا يأفل ثم قال في ذلك لا أحب الآفلين ولم يحاجهم بأنه لا يحب ربا يرى، ولكن حاجهم بأن لا يحب ربا يأفل وهذا هو دليل عدم الدوام وهو الذي يمتنع على الله تبارك وتعالى أما الرؤية فلا، حيث لم يجعلها الخليل من موانع الربوبية كالأفول والغيبة.

خامسا: روى البخاري في صحيحه قال: حدثنا عمرو بن عوف حدثنا خالد وهشيم عن إسماعيل بن قيس عن جرير قال: كنا جلوسا عند النبي ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر، قال: ((إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل صلاة الشمس وصلاة قبل غروب الشمس فافعلوا)). سادسا: روى البخاري قال: (حدثنا يوسف بن موسى حدثنا عاصم بن يوسف اليربوعي حدثنا أبو شهاب عن إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم عن جرير بن عبد الله قال: قال النبي ﷺ: ((إنكم سترون ربكم عيانا)). سابعا: من الأحاديث الواردة في إثبات الرؤية قول الرسول ﷺ للأنصار وقد جمعهم في قبة ((اصبروا حتى تلقوا الله ورسوله فإني على الحوض)). قال ابن القيم (وأما الأحاديث عن النبي ﷺ وأصحابه الدالة على الرؤية فمتواترة رواها عنه أبو بكر الصديق، وأبو هريرة، وأبو سعيد الخدري، وجرير بن عبد الله البجلي، وصهيب بن سنان الرومي، وعبد الله بن مسعود الهذلي، وعلي بن أبي طالب، وأبو موسى الأشعري، وعدي بن حاتم الطائي، وأنس بن مالك الأنصارى، وبريدة بن الخصيب الأسلمي، وأبو رزين العقيلى، وجابر بن عبد الله الأنصارى، وأبو أمامة الباهلي، وزيد بن ثابت، وعمار بن ياسر، وعائشة أم المؤمنين، وعبد الله بن عمر، وعمارة بن رويبة، وسلمان الفارسي، وحذيفة بن اليمان، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمرو بن العاص وحديثه

موقوف، وأبي بن كعب، وكعب بن عجرة، وفضالة بن عبيد وحديثه موقوف، ورجل من أصحاب النبي ﷺ غير مسمى. فهناك سياق أحاديثهم من الصحاح والمسانيد والسنن وتلقها بالقبول والتسليم، وانشراح الصدر لا بالتحريف والتبديل وضيق الطعن ولا تكذب بها فمن كذب بها لم يكن إلى وجه ربه من الناظرين وكان عنه يوم القيامة من المحجوبين) ثم ذكر بعد ذلك سياق الأحاديث بكاملها وقد مر ذكر بعضها ويأتي بعض باقيها إن شاء الله تعالى.

ثامنا: من أدلة الجواز ما حصل من الخلاف بين الصحابة رضي الله عنهم في شأن رؤية النبي ﷺ لربه ليلة المعراج، فقال ابن عباس وجماعة بأن الرسول ﷺ رأى ربه، ونفى هذا آخرون وعلى رأسهم أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، ولم يكفر بعضهم بعضا بهذا السبب، ولم ينسبه إلى البدعة والضلالة وهذا يدل على أنهم كانوا مجتمعين على عدم امتناع رؤية الله تعالى عقلا في الدنيا وقد أجمعوا على أنها ستحصل للمؤمنين في الآخرة. ثم لو أن الرؤية ممتنعة صح أن يقول أحد من الصحابة بوقوعها فقول فريق منهم بالوقوع يشهد بأنها جائزة قطعا.

تاسعا: قال الرازي في الاستدلال على جواز الرؤية: (إن القلوب الصافية مجبولة على حب معرفة الله تعالى على أكمل الوجوه، وأكمل طرق المعرفة هو الرؤية، فوجب أن تكون رؤية الله تعالى مطلوبة لكل أحد، وإذا ثبت هذا وجب القطع بحصولها لقوله تعالى: وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنفُسُكُمْ [فصلت: ٣١].

وهناك أدلة سمعية كثيرة تدل على وقوع الرؤية: قال الغزالي: (ومهما دل الشرع على وقوعه فقد دل على جوازه) وقد وردت في إثباتها للمؤمنين في الجنة، أو الحث على طلبها بالعمل الصالح والوعد بها، أو نفيها عن الكفار فأذكرها وأبين وجه دلالتها على الجواز وأؤجل الكلام على كيفية الاستدلال بها ومناقشتها في مواضعها

إن شاء الله تعالى:١ – قوله تعالى: لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ [يونس:٢٦] فقد فسرت الحسنى بالجنة والزيادة بالنظر إلى وجه الله الكريم، قال القرطبي: (وقد ورد هذا عن أبي بكر الصديق وعلي بن أبي طالب في راوية وحذيفة وعبادة بن الصامت وكعب بن عجرة وأبي موسى وصهيب وابن عباس في رواية وهو قول جماعة من التابعين وهو الصحيح في الباب. وروى مسلم في صحيحه عن صهيب عن النبي ﷺ قال: ((إذا دخل أهل الجنة الجنة قال الله تبارك وتعالى تريدون شيئا أزيدكم فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟! ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار؟! قال فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم ﷻ. وفي رواية ثم تلا لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ)). ٢ – قوله تعالى: ولدينا مزيد لَهُم مَّا يَشَاؤُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ [ق: ٣٥] فقد فسر المزيد في هذه الآية بأنه النظر إلى الله تعالى كالآية السابقة، قال ابن كثير: (إن المزيد الذي يتفضل الله به على عباده فوق ما يشاءون هو ظهوره تعالى لهم) وبهذا فسر الآية ابن جرير الطبري والقرطبي وغيرهما ودلالتها عن الرؤية كالآية السابقة.٣ – قوله تعالى: وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا [الإنسان: ٢٠] قال الرازي: (فإن إحدى القراءات في هذه الآية في مُلْكًا بفتح الميم وكسر اللام، وأجمع المسلمون على أن ذلك الملك ليس إلا الله تعالى، وعندي أن التمسك بهذه الآية أقوى من التمسك بغيرها. وقال الألوسي عند تفسيرها: (وقيل هو النظر إلى الله ﷻ وقيل غير ذلك. فعلى القراءة المذكورة دلالة الآية على جواز الرؤية ظاهرة.٤ – قوله تعالى: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ [القيامة: ٢٢ – ٢٣] وجه الاستدلال بالآية على الجواز ما نقل أن نَاظِرَةٌ أي رائية رؤية بصرية يوم القيامة كما قال أهل السنة والجماعة. قال الباقلاني: (لأن النظر في كلام العرب يحتمل وجوها منها نظر الانتظار ومنها الفكر والاعتبار ومنها الرحمة والتعطف ومنها الإدراك بالأبصار وإذا قرن النظر

بذكر الوجه وعدى بحرف الجر ولم يضف الوجه إلى قبيلة أو عشيرة كان الوجه الجارحة التي توصف بالنضارة التي تختص بالوجه الذي فيه العينان، فمعناه رؤية الأبصار خلافا للمحرفين للنصوص عن مواضعها، قال أبو الحسن الأشعري: قال الله ﷻ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ [القيامة: ٢٢ يعني مشرقة إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ] القيامة: ٢٣ يعنى رائية.. ولا يجوز أن يكون بمعنى نظر التفكر والاعتبار لأن الآخرة ليست بدار الاعتبار، ولا يجوز أن يكون عني نظر الانتظار لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه.

وروى عبد الله بن عمر قال: ((قال رسول الله صلى الله عليه في قوله تعالى: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ [القيامة: ٢٢ قال: من البهاء والحسن إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ] القيامة: ٢٣ قال في وجه الله ﷻ)).

٥ - قوله تعالى: فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ [الكهف: ١١٠].

٦ - قوله تعالى: وَاتَّقُواْ اللهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّكُم مُّلاَقُوهُ [البقرة: ٢٢٣].

٧ - قوله تعالى: تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا [الأحزاب: ٤٤]. ٨ - قوله تعالى: قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاَقُو اللهِ [البقرة: ٢٤٩]. وغير هذه الآيات مما ذكر فيها اللقاء منسوبا إلى الله تعالى. ووجه الدلالة على الرؤية هو أن اللقاء عند كثير من السلف يتضمن المشاهدة والمعاينة، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك. قال الآجري: (واعلم رحمك الله.. أن عند أهل العلم باللغة أن اللقاء ههنا لا يكون إلا بمعاينة يراهم الله ﷻ ويرونه ويسلم عليهم ويكلمهم ويكلمونه، ولا ينتقض هذا بقوله تعالى: فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُواْ اللهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ [التوبة: ٧٧] فقد دلت الأحاديث الصحيحة الصريحة على أن المنافقين يرونه تعالى في عرصات القيامة بل والكفار أيضا كما في الصحيحين من

حديث التجلي يوم القيامة، ويأتي للبحث زيادة إن شاء الله تعالى.٩ – قوله تعالى: كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ [المطففين: ١٥]، وجه الاستدلال بها أنه سبحانه وتعالى جعل أعظم عقوبة للكفار كونهم محجوبين عن رؤيته. قال الألوسي: (لا يرونه تعالى وهو حاضر ناظر لهم بخلاف المؤمنين فالحجاب مجاز عن عدم الرؤية، لأن المحجوب لا يرى ما حجب، أو الحجب المنع والكلام على حذف مضاف أي عن رؤية ربهم لممنوعون فلا يرونه سبحانه، واحتج بالآية مالك على رؤية المؤمنين له تعالى من جهة دليل الخطاب، وإلا فلو حجب الكل لما أغنى هذا التخصيص، وقال الشافعي لما حجب سبحانه قوما بالسخط دل على أن قوما يرونه بالرضا، وقال أنس بن مالك لما حجب ﷻ أعداءه سبحانه فلم يروه تجلى جل شأنه لأوليائه حتى رأوه ﷻ فهذه الأدلة السابقة كلها أدلة على وقوع الرؤية لله تعالى وهي أيضا أدلة على الجواز حيث إن غير الجائز لا يقع والله أعلم.

ثانيا: الأدلة العقلية على جواز الرؤية: ١ – استدل الأشاعرة على جواز الرؤية عقلا بدليل الوجود: قال أبو الحسن الأشعري: (ومما يدل على رؤية الله ﷻ بالأبصار أنه ليس موجود إلا وجائز أن يريناه الله ﷻ وإنما لا يجوز أن يرى المعدوم، فلما كان الله ﷻ موجودا مثبتا كان غير مستحيل أن يرينا نفسه ﷻ.

وتعرض بعض العلماء لبيان المقدمة الثانية – أن كل موجود يصح أن يرى – فقالوا: إنا نرى الأعراض كالألوان والأضواء والحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر، ونرى الجوهر لأنا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض والطويل من الأطول فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض، وهذه الصحة لها علة لتحققها عند الوجود، وانتفائها عند العدم، فإن الأجسام والأعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق،

ولولا تحقق أمر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك أي اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح. وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد من أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض، وإلا لزم تعليل الأمر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بعلل مختلفة وهو غير جائز، ثم نقول هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث، إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما، فإن الأجسام لا توافق الألوان في صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين، والحدوث لا يصلح أن يكون علة للصحة فهو عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق، والعدم لا يصلح أن يكون جزءا للعلة لأن التأثير صفة إثبات فلا يتصف به العدم، ولا ما هو مركب منه، فإذا سقط عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود فهو العلة المشتركة، فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب. ويلتزم أبو الحسن الأشعري كل لازم لهذا الدليل من جواز صحة رؤية كل موجود كالأصوات، والروائح، والملموسات، والطعوم، ويقول لا يلزم من جواز صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له، وعدم رؤيتنا لهذا اللازم ليس لامتناعه بل لعدم جريان العادة من الله تعالى بخلق رؤيته فينا، ولا يمتنع أن يخلق رؤيتها فينا كما خلق رؤية غيرها، وقد نشأ هذا من أنه جعل الرؤية علما مخصوصا فكما يتعلق العلم بالموجودات كذلك الرؤية إلا أن العلم المطلق أعم.

وبعد أن ذكر صاحب المواقف هذا الدليل العقلي، كما تقدم أورد عليه بعض الاعتراضات ثم أجاب عنها فقال:

الاعتراض الأول:

لا نسلم أنا نرى العرض والجوهر بل المرئي هو الأعراض فقط. وقولك إنا نرى الطول والعرض وهما جوهران.

قلنا: الحكم برؤيتهما صحيح ولكن المرجع بهما إلى المقدار فإنه عرض قائم بالجسم، ووجود المقدار الذي هو عرض مبني على نفي الجزء وتركب الجسم من الهيولي والصورة وهذا غير مسلم، بل نقول ببطلانه، ولإبطال وجود المقدار العرضي: أنا لو فرضنا تألف الأجزاء من السماء إلى الأرض فإنا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا وإن لم يخطر ببالنا شيء من الأعراض فعلم أنه لا حاجة في الطول إلى شيء سوى الأجزاء فالمرئي هو تلك الأجزاء لا عرض قائم بها، أيضا فالامتداد الحاصل فيما بين الأجزاء شرط لقيام العرض الواحد الذي هو المقدار بها، وإلا لقام المقدار بها أي بتلك الأجزاء وإن كانت متناثرة متفاصلة وهو ضروري البطلان، وإذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضي بالأجزاء فلا يكون الامتداد عرضا قائما بها، وإلا لزم اشتراط الشيء بنفسه، فمرجع الطول إلى الأجزاء المتألفة في سمت مخصوص فرؤيته رؤية تلك الأجزاء المتحيزة وهو المطلوب.

الاعتراض الثاني:

لا نسلم احتياج صحة الرؤية إلى علة لأنها الإمكان والإمكان عدمي والعدمي لا حاجة به إلى علة.

والجواب: جدلا: المعارضة على كون الإمكان عدميا فالأدلة تدل على أنه وجودي.

والجواب: تحقيقا:

إن المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن أن تتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة، واحتياج الصحة سوءا كانت وجودية أو عدمية إلى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري، ونعلم أيضا بالضرورة أنه أمر وجودي لأن المعدوم لا تصح رؤيته قطعا.

الاعتراض الثالث:

لا نسلم أن علة صحة الرؤية يجب أن تكون مشتركة.

أما أولا: فلأن صحة الرؤية ليست أمرا واحدا بل صحة رؤية الأعراض لا تماثل صحة رؤية الجوهر إذ المتماثلان ما يسد كل منهما مسد الآخر ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس.

وأما ثانيا: فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين.

والجواب:

أن المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها، والمدعي أن متعلقها ليس خصوصية الجوهر والعرض فإنا نرى الشبح من بعيد، ولا ندرك منه إلا أنه هوية ما من الهويات، وأما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها فضلا عن إدراك أنها جوهر أو عرض، وإذا رأينا زيدا فإنا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى أعراضه من اللون والضوء كما تقول الفلاسفة بل نرى هويته، ثم ربما نفصله إلى جواهر وأعراض تقوم بها، وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير منها لم نعلمها ولم نكن قد أبصرناها إذ كنا أبصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية الأمر الذي به الافتراق بينها لما كان الحال كذلك؛ لأن رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها وأعراضها فلا تكون مجهولة لنا، فتحقق أن متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والأعراض وبين الباري سبحانه وتعالى فتصح رؤيته.

الاعتراض الرابع:

لا نسلم أن المشترك بين الجوهر والعرض ليس إلا الوجود والحدوث فإن

الإمكان مشترك بينها، وكذا المذكورية والمعلومية وسائر المفهومات العامة.

والجواب:

أن متعلق الرؤية الذي فسرنا به علة الصحة هو ما يختص بالموجود وإلا لصح رؤية المعدوم، والإمكان ليس كذلك لشمول الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما فلا يصح شيء منهما متعلقا للرؤية.

الاعتراض الخامس

لا نسلم أن الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية فإن صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك.

والجواب: ما سبق من أن المراد بسبب الصحة متعلق الرؤية لا المؤثر فيها ولا شك في أن العدم لا يصلح متعلقا للرؤية.

وإن قيل: ليس الحدوث هو العدم السابق كما ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم فلا يكون عدميا.

قلنا: وكون الوجود مسبوقا بالعدم أمر اعتباري لا يرى ضرورة، وإلا لم يحتج حدوث الأجسام إلى دليل لكونه محسوسا.

الاعتراض السادس:

لا نسلم أن الوجود مشترك بين الواجب. والممكن كيف وقد جزيتم القول بأن وجود كل شيء نفس حقيقته، وكيف تكون حقائق الأشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث، وحقيقة الفرس مثل حقيقة الإنسان. بل تكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب أن يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لا معنويا.

والجواب:

أنه لا معنى للوجود إلا كون الشيء له هوية يمتاز بها وهو مشترك بين الموجودات بأسرها ضرورة، وما ذكرتم مما به الافتراق كالإنسانية والفرسية وغيرهما، وألزمتم الاشتراك فيها على مذهبنا فخصوصيات الأشياء التي يمتاز بها بعضها عن بعض هيئات وخصوصيات للهويات المتمايزة بذواتها، وإن عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوفا لا سترة به فما ذكره الشيخ من أن وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به أن مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الأول الاشتراك في الثاني بل أراد أن الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم إحداهما بالأخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت أن هذا هو الحق الصريح، فالاتحاد الذي ادعاه الشيخ إنما هو اعتبار ما صدقا عليه، وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الموجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه، وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها، والأكثرون توهموا أن ما نقل عنه من أن الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات إذ يلزم منهما معا كون الأشياء كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال: واعلم أن هذا المقام مزلة للأقدام مضلة للأفهام وهذا غاية ما يمكن فيه من التقدير والتحرير لم نأل فيه جهدا ولم ندخر نصحا وعليك بإعادة التفكير وإمعان التدبر والثبات عند البوارق، وعدم الركون إلى أول عارض.

الاعتراض السابع:

لا نسلم أن علة صحة الرؤية ثابتة فيه لجواز أن تكون خصوصية الأصل شرطا أو خصوصية الفرع مانعا.

والجواب: هو بيان أن المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وأن متعلقها هو الوجود

مطلقا، أعني كون الشيء ذا هوية (ما) لا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشبح المرئي من بعيد بلا إدراك لخصوصيته وإذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع.

هذا غاية القول في تحرير هذا الدليل العقلي على رؤية الله تبارك وتعالى والاعتراضات الواردة عليه والإجابة عنها، وأود بعد هذا العرض للدليل، أن أورد كلام الخصوم عليه ثم أبين عدم اقتناع المستدلين به أنفسهم، وعدم اطمئنانهم الاطمئنان الكامل، وبيان أنه مسلك لا يقوى.

فقد قال القاضي عبد الجبار بعد ذكر الصفة التي يكون المرئي عليها حتى يصح أن يرى: (وقد ذهب بعض من لا علم له بهذا الشأن من المتأخرين إلى أن كل موجود يصح أن نراه، وأن صحة الرؤية موقوفة على وجود المرئي فقط. وزعم أن سائر ما لا نراه من الموجودات الآن إنما لا نراه لأن الله تعالى لم يخلق في عيننا رؤيته أو خلق في عيننا آفة مانعة من رؤيته ولو تغير حالها لصح أن نرى جميعه وهو موصوف بالقدرة على أن يرينا جميعه. وزعم أن المرئي لو رؤي لمعنى فيه لاستحال رؤية الأعراض، ولو رؤي لنفسه لوجب أن تتجانس الأشياء بوقوع الرؤية عليها، ولوجب أن تقضي على الجنس الواحد أنه لا يصح أن يرى سواه، فثبت أنه إنما يرى لوجوده، ولأنه نفس وعين فتجب صحة الرؤية في كل موجود. ومما يصح التعلق به في نصرة قوله: إن الجوهر واللون يستحيل أن نراهما إذا عدما، ويصح أن نراهما عند الوجود وإن كانا في حال عدمهما على ما يختصان به لنفسهما فثبت أن الذي صحح رؤيتهما هو الوجود دون ما هما عليه في النفس فيجب صحة رؤية كل موجود.

ثم أخذ في إبطال هذه الحجة فقال: ويبطل هذا القول أن الرائي منا متى حصل بالصفة التي لكونه عليها يرى المرئي وحصل المرئي بالصفة التي لكونه عليها يراه

الرائي، وارتفعت الموانع المعقولة فيجب أن يراه ومتى فقد بعض ما ذكرناه استحال أن يراه، فليس له إلا حالان:

أحدهما: يصح معها أن يرى ويجب أن يرى.

والثانية: يستحيل معها أن يرى. وهذا كما نعلمه من حال الجوهر أنه وإن وجد يجب كونه متحيزا ومحتملا للأعراض وإن عدم استحال ذلك عليه، وليس له حال ثالثة تتوسط هذين، ويفارق ذلك صحة كون الواحد منا عالما لأنه قد يكون على حال معها يصح أن يعلم ويريد وإن لم يجب ذلك فيه وكذلك سائر الصفات الراجعة إلى الجملة أو الجمل إذا استحقت العلة. وقال أيضا في إبطالها: (إن الإدراك ليس بمعنى وليس بأمر زائد على الرؤية لأن الإدراك لو كان معنى لوجب في الواحد منا مع صحة الحاسة وارتفاع الموانع ووجود المدرك أن لا يرى ما بين يديه في بعض الحالات، بأن لا يخلق الله له الإدراك، وهذا يقتضي أن يكون بين أيدينا أجسام عظيمة كالفيلة والبعران ونحوها ونحن لا نراها لفقد الإدراك وهذا يرفع الثقة بالمشاهدات ويلحق البصراء بالعميان وذلك محال وما أدى إليه وجب أن يكون محالا وقد سبق.

وقال ومما يبطله أن الرائي يرى الجوهر واللون فننظر الوجه الذي لكونهما عليه تصح رؤيتهما وقد علمنا أنا نفصل بالرؤية بين الألوان المختلفة وبين أحوال الأجسام في العظم والصغر فيجب أن تكون الرؤية متعلقة بهما على ما يختصان به في جنسهما فلو كنا ندركهما لوجودهما لم نفصل بين المختلف من الألوان، ولا صح التوصل بالإدراك إلى تماثل المتماثل واختلاف المختلف منها، وفي ذلك دلالة على أنا ندركها لما هي عليه في نفسها، ولذلك يحصل لنا عند الإدراك العلم بما عليه الجوهر من التحيز والألوان من الهيئة المخصوصة ويكون العلم بذلك أجلى من العلم بسائر أحواله، وإنما العلم بوجود الجواهر والألوان عند العلم بما هما عليه من

الصفة التي يتناولها الإدراك، لأن الإدراك يتعلق بهما لوجودهما، لأنه لو تعلق بهما لاختصاصهما بالوجود لوجب أن نرى كل ما شاركهما في الوجود، ألا ترى أنا لما رأينا الجوهر من حيث كان جوهرا، والسواد من حيث كان سوادا رأينا كل ما شاركهما في هذه الصفة؟ لأن من حق الإدراك أن يشيع في كل ما يختص بالصفة التي يتناولها الإدراك، فكان يجب لو رأينا الجوهر من حيث كان موجودا أن نرى كل موجود فكان يجب أن ندرك الأشياء كلها بالحاسة الواحدة لاشتراكهما أجمع في الوجود. وقد بينا من قبل أن القول بأنها تدرك، من حيث كانت موجودة فقط لا يصح، لأن ما أوجب إدراكها من حيث كانت موجودة يوجب إدراكها من حيث كانت متميزة، لأنه ليس للوجود في هذا الباب من الاختصاص ما ليس للتحيز، وللتحيز من الاختصاص ما ليس للوجود، وبينا أن القول بأنها تدرك من حيث كانت موجودة لا يصح.

ونكتفي بهذا القدر من معارضة المعتزلة للدليل، وإلا فقد قالوا أكثر من هذا مع أن هذا القول ليس هو الوحيد لإبطال الدليل ولو كان لسهل الرد عليه ولكن الدليل في حد ذاته لا يقوى من وجوه غير التي ذكرها المعتزلة ولم تسلم دلالته - مع ثبوتها - فلا فائدة في مناقشة معارضتهم والرد عليها.

ولكننا سنذكر اعتراضات أصحاب الدليل عليه وهم الأشاعرة فقد تكون أبلغ في إضعافه وعدم الوثوق به وهي: أولا: قال الجرجاني في شرح المواقف بعد تقرير الدليل بشرحه واعتراضاته: (ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لإثبات صحة رؤيته تعالى، لكن لا يلتبس عن الفطن المنصف أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات أمر اعتباري، كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية أصلا، وأن المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة، إلا

أن إدراكها إجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فإن مراتب الإجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة، فليس يجب أن يكون كل إجمال وسيلة إلى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الأحوال، ألا ترى إلى قولك كل شيء فهو كذا، وفي هذا الترويح تكلفات أخر يطلعك عليها أدنى تأمل، فإن الأولى ما قد قيل من أن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر، فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية.

ثانيا: قال سيف الدين الآمدي بعد تقريره لدليل الوجود: (ومن نظر بعين التحقيق علم أن المتعلق به منحرف عن سواء الطريق، وذلك أنه وإن سلم جواز تعلق الرؤية بالجواهر والأعراض مع إمكان النزاع فيه فهو لا محالة إما أن يكون من المعترف بالأحوال أو قائلا بنفيها: فإذا كان من القائل بها فالوجود الذي هو متعلق الرؤية حينئذ لا بد وأن يكون هو نفس الموجود وليس بزائد على الذات فلا بد من بيان الاشتراك بين الذوات الموجودة شاهدا وغائبا، وإلا فلا يلزم من جواز تعلق الرؤية بأحد المختلفين جواز تعلقها بالآخر، ولا يخفى أن ذلك مما لا سبيل إليه وإلا كان الباري ممكنا لمشاركته الممكنات بذواتها في حقائقها وهو متعذر. ثم ولو قيل: ليس متعلق الإدراك هو نفس الموجود بل ما وقع به الافتراق والاختلاف بين الذوات كما ذهب إليه بعض الخصوم من المعتزلة لم يجد في دفع ذلك مستندا غير الاستناد إلى محض الدعوى، وليس من الصحيح ما قيل في دفعه من أن الإدراك أخص من العلم والعلم عند الخصم مما لا يصح تعلقه بالأحوال على حيالها فيمتنع دعوى تعلق ما هو الأخص بها فإنه لا يلزم من انتفاء تعلق العلم بشيء على حياله وإن كان أعم، انتفاء تعلق الأخص به، اللهم إلا أن يكون الأعم جزءا من معنى الأخص ويكون تعلق الأخص به من جهة ما اشتمل عليه من حقيقة ما تخصص به من المعنى

العام، إذ هو نفس حقيقة ما منع من تعلقه، وهو تناقض، أما إن كان الأعم كالعرض العام، للأخص أو هو داخل في معناه لكن تعلق المتعلق ليس إلا من جهة خصوصه لا من جهة ما يتضمنه من المعنى العام فلا مانع من أن يكون تعلقه بالشيء على حياله، وإن كان تعلق المعنى العام به لا على حياله، ثم لو قدرنا امتناع تعلق الأخص بالشيء على حياله لضرورة امتناع تعلق الأعم به على حياله فحاصله إنما هو راجع إلى مناقضة الخصم في مذهبه وهو غير كاف فيما يرجع إلى الاستقلال بتحصيل المطلوب لضرورة تخطئة الخصم فيما ذهب إليه لم يك ما قيل مثمرا للمطلوب، ولا لازما عليه، كيف وأن ذلك وإن كان مناقضا لبعض الخصوم كالجبائي ومن تابعه لضرورة منعه من تعلق العلم بما وقع به الاتفاق والافتراق على حياله فهو غير لازم في حق غيره اللهم إلا أن يكون قائلا بمقالته، وذلك مما لا سبيل إلى دعوى عمومه، وإن كان من القائلين بنفي الأحوال، فما وقع به الاختلاف بين الذوات حينئذ لا مانع من أن يكون من جملة المصحح للرؤية لكونه ذاتا، وإذ ذاك فلا يلزم منه جواز تعلق الرؤية بواجب الوجود إلا أن يبين أن ما كان مصححا للرؤية في باقي الذوات متحقق في حق واجب الوجود وهو متعذر).ثالثا: قال الرازي في حكاية ما قيل في هذه المسألة من الدلائل العقلية: (اعلم أن جمهور الأصحاب عولوا في إثبات أنه تعالى يصح أن يرى على دليل الوجود، وأما نحن فعاجزون عن تمشيه ونحن نذكر ذلك الدليل ثم نوجه عليه ما عندنا من الاعتراضات. ثم بعد أن ساق الدليل أورد عليه اثني عشر اعتراضا في صيغة الأسئلة ثم قال: (فهذا ما عندي من الأسئلة على أن هذا الدليل وأنا غير قادر على الأجوبة عنها فمن أجاب عنها أمكنه أن يتمسك بهذا الدليل. ولنختم هذا الفصل بخاتمة، وهي أنا نقول: اعلم أن الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسألة التي أوردناها، وأوردنا عليه هذه الأسئلة واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها.

إذا عرفت هذا فنقول: مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندي، وهو أنا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدليل العقلي، بل نتمسك في هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث، فإن أراد الخصم تعليل هذه الأدلة وصرفها عن ظاهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية اعترضنا على دلائلهم وبينا ضعفها ومنعناهم من تأويل هذه الظواهر. وسلك الشهرستاني في الاستدلال العقلي على الرؤية طريقة أخرى حينما رأى بعدها عن الصواب فقال: (الموجودات اشتركت في قضايا واختلفت في قضايا والرؤية قد تعلقت بالمختلفات منها والمتفقات ولا يجوز أن يكون المصحح للرؤية ما يختلف فيه فإنه يوجب أن يكون لحكم واحد علتان مختلفتان، وهذا غير جائز في المعقولات، أو يلزم أن يكون لحكم عام علة خاصة هي أخص من معلولها، وما يتفق فيه الجوهر والعرض إما الوجود أو الحدوث، والحدوث لا يجوز أن يكون مصححا للرؤية فإن الحدوث هو وجود مسبق بعدم. والعدم لا تأثير له في الحكم فبقي الوجود مصححا بالضرورة، وهذا تقسيم قاصر فإن الرؤية بالاتفاق تعلقت بالجوهر والعرض وهما قد اختلفا من كل وجه سوى الوجود والحدوث، وقد بطل الحدوث فتعين الوجود، ولا يلزم على هذه الطريقة انتشار الأقسام كما لزم على طريق الأصحاب غير استبعاد محض للمعتزلة في قولهم لو كان كل موجود مرئيا لكان العلم والقدرة والطعم والرائحة وما سوى اللون والمتلون مرئيا ولكان نفس الرؤية مرئية بالرؤية وهذا محال. ولكن هذا المسلك الذي سلكه الشهرستاني هو تقرير لدليل الوجود بصورة أخرى. يلزمها كل لازم له فلا فرق بينهما والحالة هذه إذ إنه هو الآخر ترد عليه اعتراضات الخصوم والأصحاب وتساؤلاتهم، فنكتفي بالإشارة إلى عدم الاطمئنان إلى الطريقة التي أوردها الشهرستاني حين لم يرتض الطريقة الأولى، والتي فضلها على سائر الطرق.

إذ رد عليها الآمدي وبين عدم استقامتها، وأن تطويل الشهرستاني في تقريرها لا يشفي غليلا، ثم إن الشهرستاني نفسه يذكر في نهاية كلامه على الرؤية عدم اطمئنانه إلى الطريقة العقلية إذ يقول: (واعلم أن هذه المسألة سمعية أما وجوب الرؤية فلا شك في كونها سمعية، وأما جواز الرؤية فالمسلك العقلي ما ذكرناه، وقد وردت عليه تلك الإشكالات ولم تسكن النفس في جوابها كل السكون ولا تحركت الأفكار العقلية إلى التقصي عنها كل الحركة فالأولى بنا أن نجعل الجواز أيضا مسألة سمعية.

وبعد هذه الاعتراضات على الدليل العقلي، والشبه التي أوردها أصحابه عليه وهم الأشاعرة، يتضح عدم قوة الدليل ذاته، ويظهر أن المتمسك به لا يستطيع تشميه. ولا الدفاع عنه. لذلك نراهم عادوا إلى التمسك بالنصوص الواردة في الرؤية. ٢ – من أدلة العقل على الجواز قول أبي الحسن الأشعري: (ومما يدل على رؤية الله سبحانه بالأبصار أن الله ﷻ يرى الأشياء، وإذا كان للأشياء رائيا فلا يرى الأشياء من لا يرى نفسه وإذا كان لنفسه رائيا فجائز أن يرينا نفسه، وذلك أن من لا يعلم نفسه لا يعلم شيئا؛ فلما كان الله ﷻ عالما بالأشياء كان عالما بنفسه، فلذلك من لا يرى نفسه لا يرى الأشياء، فلما كان الله ﷻ رائيا للأشياء كان رائيا لنفسه، وإذا كان رائيا لها فجائز أن يرينا نفسه كما أنه لما كان عالما بنفسه جاز أن يعلمناها، وقد قال الله تعالى: قَالَ لا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى [طه: ٤٦] فأخبر أنه سمع كلامهما ورآهما، ومن زعم أن الله ﷻ لا يجوز أن يرى بالأبصار يلزمه أن لا يجوز أن يكون الله ﷻ رائيا ولا عالما ولا قادرا لأن العالم القادر الرائي جائز أن يرى).

وقال الشهرستاني بعد تقرير دليل الوجود: (وإن سلكنا طريقة العلم فهو أسهل فإن العلم من حيث هو علم نوع واحد وحقيقة واحدة وإذا جوز تعلق العلم به فقد جوز تعلق الرؤية به. وقد سلك الأستاذ أبو إسحاق طريقة قريبة من هذا فقال الرؤية

معنى لا تؤثر في المرئي ولا تتأثر منه فإن حكمة حكم العلم بخلاف سائر الحواس، فإنها تؤثر وتتأثر، وإنما يلزم الاستحالة فيه أن لو تأثرت الرؤية من المرئي أو تأثير المرئي من الرؤية وكل ما هذا سبيله فهو جائز التعلق بالقديم والحادث، وكل مؤثر ومتأثر فهو مستحيل عندنا كما هو مستحيل عندك ولا كلفة في هذه الطريقة إلا إثبات معنى في البصر لا يؤثر ولا يتأثر. وقال الآمدي عن هذا الدليل: (واعلم أن هذه الطريقة مع احتياجها إلى تقرير معنى التأثير وحصر الموانع بأسرها ونفيها مما لا حاصل له وذلك أنه لا يخفى أن تعلق الشيء بغيره ليس مما يتم بانتفاء التأثير وزوال المانع بل لا بد من بيان الصلاحية للتعلق بين المتعلقين، ولو انتفى كل ما يقدر من الموانع وعند العود إلى بيان الصلاحية، والقبولية يرجع الكلام إلى الوجود وتصحيحه للتعلق.

أما المعتزلة فإنهم- بناء على نفيهم الرؤية - خالفوا هذا الدليل وناقشوه، وقالوا لنا في هذه المسألة طريقان:

(الأول: أنا نقول أنا لا نسلم أنه راء لذاته بل القديم تعالى إنما يرى الشيء لكونه حيا بشرط وجود المدرك وكونه حيا من مقتضى صفة الذات، وكونه مدركا من مقتضى صفة الذات فكيف يصح أن يقال إنه ﷻ راء لذاته؟

الثاني: هو أن نقول هب أن الله تعالى راء لذاته أليس أنه ﷻ لا يجب أن يرى المعدومات مع كونه رائيا لذاته؟

فإن قالوا: إنما لا يجب أن يرى المعدومات لأن الرؤية مستحيلة على المعدومات.

قلنا: وكذلك القديم تعالى تستحيل عليه الرؤية فلا يجب أن يرى نفسه فيما لم يزل.. وبعد فإن هذا قياس الرائي على المرئي، وأحدهما مباين للآخر لأن الرائي إنما

يصح أن يرى الشيء لكونه حيا بشرط صحة الحاسة، والمرئي إنما يرى لكونه مرئيا في نفسه بشرط أن يكون موجودا في الحال وليس كذلك القديم تعالى فلا يصح ما أوردتموه وهل هذا إلا كأن يقال إن من كان حيا كما يجب أن يكون رائيا للشيء يجب أن يكون مرئيا فكما أن هذا خلف من الكلام كذلك هنا لأن المعلوم أن الشيء لا يرى لكونه حيا، وإنما يرى لكونه على الصفة التي يتعلق بها الإدراك والرائي إنما يرى الشيء لكونه حيا، وبعد فما أنكرتم أن الواحد منا إنما يصح أن يرى نفسه مما تصح رؤيته وليس كذلك القديم تعالى لأن الرؤية مستحيلة عليه ففارق أحدهما الآخر.

والدليل كما قرره الشيخ أبو الحسن الأشعري تظهر فيه الدلالة على الجواز، وإن كان لا يقوى أن يعتمد عليه كل الاعتماد في الدلالة العقلية، لكن من يتصف بأنه يرى الأشياء ويعلمها، فلا يمتنع عليه أن يعلم ويرى لعدم الفرق بين الأمرين. ورد المعتزلة على الدليل لا يبطله فهذا الإفراط في النفي منهم جعلهم يعطلون الله تعالى عن أن يرى نفسه أو يراه غيره، وإن كان بعضهم أثبت أنه يرى غيره ولا يرى نفسه، فهو خروج عن المعقول إذ كيف يوصف من لا يرى نفسه بأنه يرى غيره فهذا ظاهر البطلان، فمن لا يتصف بأنه يَرى ويُرى فماذا يكون؟! فغلوهم هذا في تنزيه الله تعالى - على زعمهم - عن التشبيه أدى بهم إلى التعطيل، ثم هو تشبيه لله تعالى بالمعدوم. وأما دعواهم القياس للرائي على المرئي مع المباينة وشروط المرئي التي قالوها، وأن القديم ليس كذلك.

فنقول: إن الشروط تجب عند الرؤية. ولم نقل في الرؤية الآن، ولا في دار الدنيا حيث إن من ركبت جوارحه للفناء لا تستطيع أن تصمد لمشاهدة الحي الدائم، وهذا ظاهر.

٣ - دليل عقلي ثالث على جواز الرؤية:

هناك مسلك عقلي آخر سلكه الغزالي في الاستدلال على الرؤية بعد دليل الوجود، قال عنه إنه الكشف البالغ وتلخيصه: أن الخصم لم ينكر علينا القول بالرؤية إلا لعدم فهمه ما نريد بها لأنه ظن أنا نريد بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الرائي عند النظر إلى الأجسام والألوان، وهيهات، فنحن نقول: باستحالة ذلك في حق الله تعالى، ولكن ينبغي أن نحصل معنى الرؤية في الموضع المتفق ونسبكه ونحذف منه ما يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى، فإن بقى من معانيه معنى لم يستحل في حق الله تعالى وأمكن أن يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقية أثبتناه وقلنا إنه مرئي حقيقة، وإن لم يمكن إطلاق اسم الرؤية عليه إلا بالمجاز أطلقنا اللفظ عليه بإذن الشرع واعتقدنا أن المعنى كما دل عليه العقل. وقال تحصيله أن الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين ومتعلق وهو اللون والقدر والجسم وكل المرئيات، ولنتأمل أيها ركن في إطلاق هذا الاسم فنقول: أما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية فإن الحالة التي ندركها بالعين من المرئي لو أدركناها بالقلب، أو بالجبهة مثلا لكنا نقول قد رأينا الشيء وأبصرناه وصدق كلامنا. فإن العين محل وآلة لا تراد لعينها بل لتحل فيه هذه الحالة فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم فالركن الذي الاسم مطلق عليه وهو الأمر الثالث وهو حقيقة المعنى من غير التفات إلى محله ومتعلقه فلنبحث عن الحقيقة ما هي ولا حقيقة لها إلا أنها نوع إدراك هو كمال ومزيد كشف بالإضافة إلى التخيل.. الخ.

وهذا قول جمهور المتأخرين من الأشاعرة إذ إن مذهبهم إثبات الرؤية لله تعالى لورود النصوص القطعية بذلك، ولكنهم مع هذا سلموا للمعتزلة قولهم بنفي الجهة عن الله تعالى ويلزم من نفي الجهة نفي الرؤية، فلم يستطيعوا التظاهر بنفي ما ثبت

بالنصوص لانتسابهم إلى أهل السنة فأثبتوا الرؤية ونفوا لازمها وهي الجهة، فأخذ المعتزلة يشنعون عليهم هذا التناقض المخالف للعقول ولما رأوا ذلك سلكوا هذا المسلك الذي قالوا عنه إنه الكشف البالغ الإيمان أن الرؤية ليست بصرية وإنما هي زيادة انكشاف الرب تعالى لهم وتمام معرفتهم به حتى كأنهم يرونه بأعينهم وعلى هذا لا يكون خلافهم مع المعتزلة أكثر من الخلاف اللفظي.

٤ - من أدلة العقل على الجواز:

استدل السلف على جواز الرؤية عقلا بطريقة غير طريقة الوجود المجرد حيث لزم عليها لوازم فاسدة فلا تصلح مصححا للرؤية. لذلك جعلوا المصحح للرؤية أمورا وجودية لا أن كل موجود تتضح رؤيته، قال ابن تيمية في تقرير الدليل: (فمعلوم أن الرؤية تعلق بالموجود دون المعدوم، ومعلوم أنها أمر وجودي محض لا يسيطر فيها أمر عدمي كالذوق الذي يتضمن استحالة المأكول والمشروب ودخوله في مواضع من الآكل والشارب وذلك لا يكون إلا عن استحالة وخلق، وإذا كانت أمرا وجوديا محضا، ولا تتعلق إلا بالموجود فالمصحح لها الفارق بين ما يمكن رؤيته وما لا يمكن رؤيته: إما أن يكون وجودا محضا، أو متضمنا أمرا عدميا. والثاني باطل لأن العدم لا يكون له تأثير في الوجود المحض فلا يكون سببا له، ولا يكون أيضا شرطا أو جزءا من السبب إلا أن يتضمن وجودا فيكون ذلك الوجود هو المؤثر في الوجود ويكون ذلك العدم دليلا عليه ومستلزما له ونحو ذلك، وهذا من الأمور البينة عند التأمل. ومن قال من العلماء: إن العدم يكون علة للأمر الثبوتي أو جزء علة، أو شرط علة، فإنما يقولون ذلك في قياس الدلالة، ونحوه مما يستدل فيه بالوصف على الحكم، لا يقول أحد إن نفس العدم هو المقتضي للوجود. ولا يقول: إن الوصف المركب، من وجود وعدم هما جميعا مقتضيان للوجود المحض. وشروط العلة هي

من جملة أجزاء العلة التامة. وإذا كان المقتضى لجواز الرؤية، والمصحح للرؤية، والفارق بينما تجوز رؤيته وبينما لا تجوز: إما أن يكون وجودا محضا فلا حاجة بنا إلى تعيينه، سواء قيل هو مطلق الوجود أو القيام بالنفس، أو بالعين بشرط المقابلة والمحاذاة، أو غير ذلك مما يقال إنه مع وجوده تصح الرؤية ومع عدمه تمتنع، لكن المقصود أنه أمور وجودية، وإذا كان كذلك فقد علم أن الله تعالى هو أحق بالوجود، وكماله من كل موجود، إذ وجوده هو الوجود الواجب، ووجود كل ما سواه هو من وجوده، وله الكمال التام في جميع الأمور الوجودية المحضة فإنها هي الصفات التي بها يكون كمال الوجود، وحينئذ فيكون الله - وله المثل الأعلى - أحق بأن تجوز رؤيته لكمال وجوده، ولكن لم نره في الدنيا لعجزنا عن ذلك وضعفنا كما لا نستطيع التحديق في شعاع الشمس، بل كما لا تطيق الخفاش أن تراها، لا لامتناع رؤيتها، بل لضعف بصره وعجزه. كما قد لا يستطاع سماع الأصوات العظيمة جدا، لا لكونها لا تسمع، بل لضعف السامع وعجزه، ولهذا يحصل لكثير من الناس عند سماع الأصوات العظيمة ورؤية الأشياء الجليلة ضعف أو رجفان أو نحو ذلك مما سببه ضعفه عن الرؤية والسماع، لا لكون ذلك الأمر مما تمتنع رؤيته وسماعه، ولهذا وردت الأخبار في قصة موسى عليه السلام وغيره بأن الناس إنما لا يرون الله في الدنيا للضعف والعجز والله سبحانه وتعالى قادر على أن يقويهم على ما عجزوا عنه).

(باب رأي المعتزلة في الجسمية بالنسبة لله)

قبل بيان رأي المعتزلة في الجسمية؛ لابد أن نعرف ما هو الجسم عند المعتزلة.

حقيقة الجسم: عرف القاضي الجسم، فقال: "اعلم أن الجسم هو ما يكون عريضًا عميقًا، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق؛ إلا إذا تركب من ثمانية

أجزاء، بأن يحصل جزءان في قبالة الناظر، ويسمى طولًا وخطًا، ويحصل جزءان آخران عن يمينه ويساره منضمان إليهما، فيحصل العرض، ويسمى سطحًا أو صفحة، ثم يحصل فوقها أربعة أجزاء مثلها، فيحصل العمق، وتسمى الثمانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسمًا". ويعللون عدم صحة إطلاق لفظ الجسم على الله "أنه تعالى لو كان جسمًا، لكان محدثًا، وقد ثبت قدمه، لأن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها من الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون؛ وما لا ينفك عن المحدث يجب حدوثه لا محالة".

المناقشة:

نقول: يا معشر المعتزلة، ما مقصودكم من نفي الجسم عن الله، هل هو التقيد بكتاب الله، وسنة رسوله، فتنفون الجسم لأن النقل ورد بنفيهما، أم تقصدون تنزيه الله عن مشابهة المخلوقات؟!. إن كان الأول؛ فإنه لم يرد في الكتاب والسنة ما يشير إلى لفظ الجسم بنفي أو إثبات؛ وعلى ذلك يجب عليكم السكوت عما سكت عنه النقل. يقول ابن القيم: "واعلم أن لفظ الجسم لم ينطق به الوحي إثباتًا، فيكون له الإثبات، ولا نفيًا، فيكون له النفي".

وإن كان مقصودكم من نفي الجسم تنزيه الله عن مشابهة المخلوقات، فنحن نوافقكم على أنه يجب تنزيه الله عن مشابهة ما سواه، لكن شريطة التقيد بالكتاب والسنة؛ وبما أنهما لم يردا بنفي الجسم ولا إثباته، فإنه يجب السكوت عما سكتا عنه. والله أعلم.

الفرع الثاني: تأويل المعتزلة للاستواء والمجيء والوجه واليد والعين والساق، ومناقشتهم:

لقد رتب المعتزلة على نفي الجسمية عن الله تعالى نفي كل ما يرونه يتضمنها،

وأولوا ما ورد في ذلك من نصوص؛ وذلك كالاستواء والمجيء والوجه واليد والعين والساق. وسنعرض - إن شاء الله - تأويلهم لهم ثم نرد عليهم، فنقول وبالله التوفيق:

أولًا: الاستواء:

ورد في القرآن الكريم آيات تؤكد أن الله تعالى مستو على عرشه، كقوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى [طه: ٥]. وقد رفض المعتزلة هذا المعنى الظاهر الذي تشير إليه الآية؛ لذا أولوا: الاستواء بالاستيلاء والقهر والغلبة.

يقول القاضي - بعد سياقه الآية -: "والاستواء ههنا بمعنى الاستيلاء والقهر والغلبة؛ وذلك مشهور في اللغة. قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق... من غير سيف أو دم مهراق... "

المناقشة:

إن تأويل المعتزلة للاستواء بالاستيلاء باطل من وجوه، منها:

الأول: أن هذا التأويل يوجب أن يكون تعالى لم يكن مستوليًا على العرش قبل استوائه عليه؛ وهذا باطل، فما يؤدي إليه مثله. الثاني: أن هذا التأويل لو كان صحيحًا، لما كان العرش أولى بالاستيلاء من سائر المخلوقات، ولجاز لنا أن نقول: الرحمن على الأرض استوى؛ لأنه تعالى مستول عليها، وعلى كل ما خلق، وهذا لا يقبله أحد؛ فدل على بطلانه.

الثالث: وأما استشهادكم بقول الشاعر: "قد استوى بشر على العراق..".

فنقول: البيت محرف، ولو لم يكن محرفًا، فإنه دليل عليكم لا لكم. يقول ابن القيم - في جملة رده على من فسر الاستواء بالاستيلاء -: "إن هذا البيت محرف، وإنما هو هكذا: بشر قد استولى على العراق... ثم قال: ولو صح هذا البيت، وصح أنه غير محرف؛ لم يكن فيه حجة؛ بل هو حجة عليهم، وهو على حقيقة الاستواء،

فإن بشرًا هذا كان أخا عبدالملك بن مروان، وكان أميرًا على العراق، فاستوى على سريرها، كما هو عادة الملوك ونوابهم أن يجلسوا فوق سرير الملك مستوين عليه، وهذا هو المطابق لمعنى هذه اللفظة في اللغة، كقوله تعالى: لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ... الآية [الزخرف: ١٣] وقوله تعالى:... وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ [هود: ٤٤]...".وأيضًا، فإنه لو كان استوى في البيت بمعنى استولى كان المفروض أن يقال: استوى عبدالملك لا بشر؛ لأنه هو الذي له الملك، وإنما بشر أخوه والٍ عنه. فدل ما ذكرنا على بطلان تأويل المعتزلة للاستواء بالاستيلاء. والله أعلم.

ثانيًا: المجيء:

كذلك ورد في القرآن الكريم آيات تدل على المجيء لله تعالى، كقوله تعالى: وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا [الفجر: ٢٢]. وقد رفض المعتزلة ما تدل عليه الآية من المجيء، لذا أولوها، فقالوا: "وجاء أمر بك...".يقول القاضي: "الآية لا تدل على صحة ما يتعلق به المشبهة في أنه تعالى كالواحد منا... يجيء ويذهب، ولو كان كذلك، لكان محدثًا... والمراد بالآية: وجاء أمر ربك".

المناقشة:

إن نفي المعتزلة المجيء، وتأويلهم للآية الدالة على ذلك باطل، ويدل بطلان هذا التأويل ما يلي:

أ- إن في سياق الآية ما يبطله، وهو عطف مجيء الملك على مجيء الرب تعالى؛ مما يدل على تغاير المجيئين، وأن مجيئه تعالى حقيقة، كما أن مجيء الملك حقيقة؛ بل إن مجيئه تعالى أولى بأن يكون حقيقة من مجيء الملك.

ب- اطراد نسبة المجيء إليه تعالى دليل على الحقيقة، وقد صرحتم بأن من

علامات الحقيقة الاطراد، فكيف كان هذا المطرد مجازًا؟!

ج- إن إضمار ما لا يدل اللفظ عليه أو ادعاء حذف ما لا دليل عليه، يرفع الوثوق بالخطاب، ويفتح الباب لكل مبطل في ادعاء إضمار ما يصحح باطله. د- إن صحة اللفظ واستقامة التركيب لا تتوقف على هذا المحذوف؛ بل الكلام مستقيم بدونه، فإضماره خلاف الأصل، فلا يجوز.

ثالثًا: مسألة الوجه: لقد وردت آيات قرآنية تشير إلى أن لله تعالى وجهًا مثل قوله تعالى: وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ [الرحمن: ٢٧]. وقوله تعالى:... كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ [القصص: ٨٨]. وقد رفض المعتزلة أن يكون لله وجه هو جزء منه؛ لذا أولوا الوجه الوارد في الآيتين، فقالوا: إن المراد بالوجه، هو الذات. يقول القاضي عبدالجبار: "المراد بالوجه في قوله تعالى:... كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ [القصص: ٨٨] أي: ذاته، والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة، يقال: وجه هذا الثوب جيد، أي: ذاته جيدة...".وقال بعضهم: إن كلمة "الوجه" في الآية زائدة، والتقدير، ويبقى ربك.وذهب البعض الآخر منهم إلى أن: وجه الله تعالى هو قبلته أو ثوابه أو جزاؤه.

المناقشة:

أولًا: يقال لهم: إن تأويلكم الوجه بهذه التأويلات حمل للحقيقة على المجاز، والمجاز لا يمتنع نفيه؛ فعلى هذا لا يمتنع أن يقال: ليس لله وجه، ولا حقيقة لوجهه، وهذا تكذيب صريح لما أخبر الله به عن نفسه، وأخبر به رسوله ﷺ، وما يؤدي إلى هذا، فإنه لا شك في بطلانه.ثانيا: يلزم من حملكم وجه الله على المجاز أن يكون سمع الله وبصره وقدرته وحياته وسائر صفاته؛ مجازًا، لا حقيقة؛ وهذا باطل، فما يؤدي إليه مثله.ثالثا: يقال لهم: إن تأويلكم الوجه بمعنى الذات لم يعرف في لغة من

لغات الأمم، وغاية ما تمسكتم به أن قلتم: وجه الرب بمعنى ذاته، لأنه اشتهر في اللغة أن الوجه بمعنى الذات، ونقول: أما قولكم أنه اشتهر في اللغة أن الوجه بمعنى الذات، فهذا مردود، فإن الوجه في اللغة هو مستقبل كل شيء وليس ذاته. ثم هو بحسب المضاف إليه، فإن كان جمادًا محسوسًا؛ فهو أحد جانبيه، وإن كان معنويًا كالنهار فوجهه أوله. يقول ابن عباس: "وجه النهار أوله". وإن أضيف إلى من ليس كمثله شيء كان وجهه كذلك لا يماثله شيء. فلا يلزمنا تشبيه كما تدعون؛ لأنا لم نقل إن وجهه تعالى يماثل شيئا، ولا يلزمنا تعطيل كما لزمكم عندما أولتم الوجه بمعنى الذات. رابعًا: أما زعم من زعم أن الوجه صلة والتقدير ويبقى ربك؛ فجوابه: أن يقال هذا كذب على الله، وعلى رسوله ﷺ، وعلى اللغة، فإن هذه الكلمة ليست مما عهد زيادتها، ولو قيل: إنها زائدة؛ لساغ لمعطل آخر أن يدعي الزيادة في قوله: أعوذ بعزة الله وقدرته، ويكون التقدير: أعوذ بالله، ويدعي معطل ثالث: الزيادة في سمع الله وبصره وقدرته وعلمه، وغير ذلك مما يريد نفيه.

ومعلوم بطلان هذا، فما يؤدي إليه مثله. خامسًا: أما تأويل بعضكم الوجه بمعنى الثواب؛ فإنه من أبطل الباطل؛ إذ أن اللغة لا تحتمل ذلك، ولم يعرف أن الجزاء يسمى وجهًا للمجازي، ثم إن الثواب مخلوق، فقد صح عن النبي - ﷺ- أنه استعاذ بوجه الله. عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما قال: ((لما نزلت هذه الآية: قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ... الآية [الأنعام: ٦٥] قال النبي ﷺ: أعوذ بوجهك. فقال: أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ فقال ﷺ: أعوذ بوجهك... الحديث)). ولا يظن برسول الله ﷺ أن يستعيذ بمخلوق.

سادسًا: أن الوجه ورد مضافًا إلى الذات في جميع موارده، والمضاف إلى الرب نوعان:

الأول: أعيان قائمة بنفسها كبيت الله.

الثاني: صفات لا تقوم بنفسها كعلم الله وحياته وقدرته وعزته وسائر صفاته، فهذه إذا وردت مضافة إليه تعالى؛ فهي إضافة صفة إلى الموصوف بها. إذا عرف ذلك؛ فوجهه الكريم إذا أضيف إليه وجب أن تكون إضافته إليه إضافة وصف لا إضافة خلق.

سابعًا: إن تفسير وجه الله بقبلة الله، وإن قاله بعض السلف، فإنما قالوه في موضع واحد، وهو قوله تعالى: وَلِلّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ... الآية [البقرة: ١١٥]. ولو فرض صحته هنا: فإنه لا يصح في سائر المواضع. إضافة على ذلك: أنه لا يتعين حمله على القبلة والجهة في قوله تعالى:.... فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ..... [البقرة: ١١٥] ولا يمتنع حمله على وجه الرب حقيقة. وأيضًا: فإنه لا يعرف في اللغة الوجه بمعنى القبلة؛ بل للقبلة اسم يخصها، للوجه اسم يخصه، فلا يدخل أحدهما في الآخر، ولا يستعار اسمه له. ثم إنه لو كان المراد بوجه الله قبلة الله، لكان قد أضاف إليه نفسه القبل كلها. وهو باطل فما يؤدي إليه مثله.

رابعًا: اليد:

ورد في القرآن الكريم آيات تدل على أن لله يدًا، كقوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ... الآية [الفتح: ١٠]. وقوله تعالى: قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ... [ص: ٧٥]. وقوله تعالى: وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ... الآية [المائدة: ٦٤].وقد رفض المعتزلة ما تدل عليه الآيات من إثبات اليد لله تعالى؛ لذلك أولوها بالقدرة أو القوة أو النعمة.يقول القاضي: "إن اليد في قوله تعالى:.... لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ... [ص: ٧٥] بمعنى القوة؛ وذلك ظاهر في اللغة، يقال: ما لي في هذا الأمر

"يد" أي: قوة....".ويقول في موضع آخر: "إن اليد في قوله تعالى:... بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ... [المائدة: ٦٤]. بمعنى النعمة...".

المناقشة:

إن تأويل المعتزلة لليد بالنعمة أو القدرة باطل، وبيان ذلك: أن الله تعالى قال:.... بِيَدَيَّ...، وهذا يقتضي إثبات يدين، هما: صفة له، فلو كان المراد القدرة، لوجب أن يكون له تعالى قدرتان، وأنتم تقولون: إن للباري - سبحانه وتعالى - قدرة واحدة، فكيف يجوز أن تثبتوا له تعالى قدرتين؟!.

وأيضًا: فقد أجمع المسلمون على أنه لا يقال: إن لله تعالى قدرتين، فبطل ما قلتم.

وأما تأويلكم لليد بالنعمة، فإنه يؤدي إلى أن يكون الله تعالى خلق آدم بنعمتين، وهذا لا يجوز، لأن نعم الله على آدم وغيره لا تحصى، ولأنه لا يقال في اللغة: رفعت الشيء بيدي، وهو يعني نعمته. ومما يدل على فساد تأويلكم: أنه لو كانت اليد المراد بها القدرة أو النعمة لما غفل عن ذلك إبليس أن يقول: وأي فضل لآدم علي يقتضي أن أسجد له، وأنا قد خلقتني بيدك: التي هي قدرتك أو نعمتك، ومعلوم أن الله تعالى فضل آدم عليه بخلقه بيديه: فلابد أن تكون اليدان شيئًا غير القدرة أو النعمة، ليكون للتفضيل وجه؛ وذلك يدل على فساد تأويلكم.

خامسًا: العين:

ورد في القرآن الكريم آيات تثبت العين لله تعالى، كقوله تعالى: وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي طه: ٣٩.وقد أولها المعتزلة بالعلم، لأن إثبات العين - في اعتقادهم - يؤدي إلى التجسيم. يقول القاضي عبدالجبار: و"المراد بقوله تعالى: وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي أي: لتقع على الصنعة على علمي".

المناقشة:

يقال لهم إن تأويل العين بمعنى العلم باطل لما يلي:

١ - أن الأصل في الكلام الحقيقة، وصرفه عن الحقيقة إلى المجاز يحتاج على دليل، ولا دليل لديكم إذا يبقى المعنى الظاهر فيلزم إثباته بلا تكييف، وهو أن لله عينًا على ما يليق بجلاله.

٢ - إن إثبات العين لله تعالى صفة كمال، ونفيها عنه صفة نقص، ولما كان سبحانه وتعالى هو الأحق بالكمال المنزه عن النقائص، وجب إثبات هذه الصفة كما وردت.٣ - ورد في الكتاب والسنة اطراد هذه الصفة، ومن علامات الحقيقة عندكم الإطراد، فيلزم إثباتها.٤ - ورد عن الرسول ﷺ في الحديث المروي عنه أنه قال: ((... وإن ربكم ليس بأعور... الحديث)). فنفى ﷺ عن ربه صفة العور، وهذا يدل على ثبوت العينين له تعالى حقيقة.

٥ - ثم إنه لا يلزمنا من إثبات العين لله تعالى حقيقة: تجسيم، أو تشبيه؛ لأنا لم نقل كعين المخلوق؛ بل نقول إن له تعالى عينًا على ما يليق بجلاله. وأيضًا فإنا وإياكم اتفقنا على أن لله تعالى قدرة ولم يستلزم ذلك تجسيمًا، ولا تمثيلًا، فكذلك إثبات صفة العين لله تعالى على ما يليق بجلاله لا يستلزم تجسيمًا. وبذلك يظهر بطلان تأويلكم العين لله تعالى بمعنى العلم. والله أعلم.

سادسا: الساق:

ورد في القرآن الكريم آيات تشير إلى أن لله ساقًا كقوله تعالى: يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ... الآية [القلم: ٤٢]. وقد أول المعتزلة الساق: بالشدة. يقول القاضي عبدالجبار: "المراد بالساق في قوله تعالى: يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ... الآية [القلم: ٤٢] الشدة، يبين ذلك أنه تعالى يصف هول يوم القيامة وشدته جريًا على عادة العرب،

فهو بمنزلة قولهم: قامت العرب على ساقها".

المناقشة:

إن تأويل المعتزلة للساق بمعنى الشدة باطل، لأن الأصل في الكلام الحقيقة لا المجاز، وقد قال تعالى يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ... الآية [القلم: ٤٢]. فتبين من هذا: أن الله يكشف عن ساقه الكريمة التي لا يشبهها شيء، وهي على ما يليق بجلاله، وليست كساق المخلوقين، فلا يلزمنا التشبيه كما تزعمون، ولا يلزمنا التحريف كما لزمكم.

(باب الأصل الثاني عند المعتزلة العدل)

(باب رأي المعتزلة في أفعال الله)

الفعل عند المعتزلة: تعريفه: يقول القاضي عبدالجبار: "إن الفعل هو: ما وجد من جهة من كان قادرًا عليه".

أحكام الفعل:

يقول القاضي: "اعلم أن الفعل ينقسم إلى قسمين: أحدهما: ما لا صفة له زائدة على وجوده، وهذا لا يوصف بقبح، ولا حسن عند شيوخنا". ويعلل ذلك بأن الحسن والقبيح لابد من أن يكون لهما حكم زائد على الوجود، لأنه لو لم يحصل لهما ذلك، لم يكن أحدهما بأن يكون حسنًا أولى من صاحبه ولا الآخر بأن يكون قبيحًا أولى منه، لأن الوجود حصل لهما على السواء.... ولأنه لو كان قبح القبيح منهما لوجوده فقط؛ لوجب قبح كل فعل، ولو كان حسن الحسن لوجوده فقط، لوجب حسن كل فعل؛ وذلك يوجب كون الفعل حسنًا قبيحًا، وهذا معلوم فساده.. ثم قال: فيجب إذًا فيما لا صفة له زائدة على وجوده أن نحكم بأنه ليس بحسن ولا

قبيح. وعلى ذلك؛ فهذا النوع من الأفعال لا يوصف بالحسن والقبح، فلا يصح وقوعه في أفعال الله تعالى، لأنه لابد من كون فعله حسنًا.الثاني: ما له صفة زائدة على وجوده: يقول القاضي - وهو يتكلم عن هذا النوع من الأفعال-:"... وهذا النوع إما أن يقع ممن هو عالم به أو يقع ممن لا يعلمه. إذا كان الفعل قد وقع ممن لا يعلمه ولا يتمكن من ذلك مثل: حركات النائم والساهي، فهذا لا حكم له، ولا يدخل في أفعال الله تعالى، لأن الله عالم لذاته، فلا يصح وقوع شيء منه من غير أن يعلمه.أما إذا وقع ممن هو عالم به: فإما أن يقع ولا إلجاء ولا إكراه، أو يقع وهناك إلجاء وإكراه. إن وقع وهناك إلجاء وإكراه: فهذا لا حكم له... وإن وصف بأنه حسن أو قبيح، ولكن حكم القبيح والحسن لا يثبت فيه ؛ لأنه لا يدخل في حيز ما يستحق به الذم أو المدح.وهذا النوع -أيضا- لا يدخل في أفعال الله تعالى، لأنه سبحانه وتعالى يستحق المدح في أفعاله، وتفارق حاله حال الملجأ من حيث لا تصح المنافع والمضار عليه.

وإن وقع ممن هو عالم به أو متمكن من ذلك، ولا إلجاء، ولا ضرورة؛ فهذا النوع لا يخلو من أمرين: الأول: إما أن لا يكون له فعله وهو القبيح... وهو الذي إذا وقع على وجه من حق العالم بوقوعه كذلك من جهته المخلى بينه وبينه أن يستحق الذم إذا لم يمنع منه مانع. وذلك كالظلم والكذب. وهذا لا يقع في أفعال الله تعالى؛ لأنه لا يفعل القبيح ولا يختاره.

الثاني: أن يكون له فعله؛ وهو الحسن: وهو ما لفاعله أن يفعله ولا يستحق عليه ذمًا. ثم إن الحسن ينقسم إلى قسمين:

الأول: ما يكون له صفة زائدة على حسنه.

الثاني: ما لا يكون له صفة زائدة على حسنه: وهذا لا يستحق بفعله المدح، ويسمى مباحًا، وحده: ما عرف فاعله حسنه أو دل عليه. وأفعال القديم تعالى لا

توصف بالمباح، وإن وجد منها ما صورته صورة المباح كالعقاب ؛ لأن من حق المباح أن يكون فعل الفاعل له، وأن لا يفعله بمنزلة واحدة في أنه لا يستحق به ذمًا، ولا مدحًا؛ وذلك مما لا يتأتى في أفعاله سبحانه وتعالى؛ لأنه يستحق على أفعاله كلها المدح والشكر.

وأما الأول: وهو الفعل الحسن الذي له صفة زائدة على حسنه، فإنه ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: أن يستحق بفعله المدح، ولا يستحق الذم إذا لم يفعل؛ وذلك كالنوافل وغيرها. ثانيهما: أن يستحق بفعله المدح، والذم إذا لم يفعل؛ وذلك كالواجبات.

فأما الأول: وهو ما يستحق بفعله المدح، ولا يستحق الذم إذا لم يفعل، فهذا هو المندوب، وينقسم إلى قسمين:

أ- ما يكون مقصورًا على فاعله، وإنما يسمى بأنه ندب ونفل وما شاكله. ب- ما يتعداه إلى غيره، ويسمى إحسانًا وتفضلًا وما شاكله.فأما الأول: فلا يقع في أفعال الله تعالى، لأنه يقتضي أن يكون هناك نادبًا ندبه إليه، ثم يقول القاضي: وذلك يصح في العقلاء منا دون الله تعالى.وأما الثاني: وهو التفضل؛ فإنه يقع في فعل الله تعالى كابتداء الخلق والإحياء والأقدار وغير ذلك.

القسم الثاني من أقسام الفعل الحسن الذي له صفة زائدة على حسنه: وهو ما يستحق المدح لفعله والذم إذا لم يفعل، وهو الواجب؛ وذلك نحو الإنصاف وشكر المنعم...، وهذا لا يثبت في فعله تعالى ابتداء؛ وإنما يكون عند سبب يفعله؛ وذلك كالتكليف الذي به يلتزم الأقدار واللطف والإثابة والتعويض...، وهو ينقسم إلى قسمين: أحدهما: الذي إذا لم يفعله بعينه يستحق الذم، فوصف بأنه واجب مضيق فيه؛ وذلك كالتفرقة بين المحسن والمسيء، وشكر المنعم في أوقات مخصوصة،

ونحو ذلك. وهذا ثابت في أفعال الله. يقول ابن منتويه - وهو يتكلم عن الواجب بالنسبة لله -: "وما يتعين في فعله تعالى، وهو كإعادة من يستحق الثواب أو العروض، فإن غير تلك الأجزاء لا تقوم مقامها أصلًا؛ بل يجب إعادتها بأعيانها...".ثانيهما: وهو الذي إذا لم يفعله، ولم يفعل ما يقوم مقامه، يستحق الذم، فوصف بأنه واجب مخير فيه... وذلك كالكفارات الشرعية التي خير فيها. وهذا أيضًا ثابت في أفعال الله. يقول ابن منتويه: "وأما ما كان من فعله تعالى على طريقة الوجوب المخير فيه، فهو أنه تعالى إذا علم من حال نفسين أنهما يصلحان للبعثة، فهو في حكم المخير، إن شاء بعث هذا، وإن شاء بعث ذاك، وكذلك لو علم أن اللذة تقوم مقام الألم في الصلاح لكان في حكم المخير فيهما".

من هذا العرض نخلص إلى أن الأحكام التي يصح ثبوتها في أفعال الله - عند المعتزلة - هي التفضل والواجب بقسميه المخير والمضيق، وما عدا ذلك من الأحكام فلا يصح ثبوتها في أفعال الله تعالى. وبناء على هذا؛ فالله سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح بوجه من الوجوه، وكما أنه لا يفعله، فكذلك لا يريده. وقد دلل القاضي على الأمرين، فمن أدلته على أن الله لا يفعل القبيح ما يلي:

يقول القاضي: وتحرير الدلالة على ذلك، هو: أنه تعالى عالم بقبح القبيح، ومستغن عنه، عالم باستغنائه عنه، ومن كان هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه. ثم قال: وهذه الدلالة تنبي على أن الله تعالى عالم بقبح القبيح وأنه مستغن عنه، وعالم باستغنائه عنه، وأن من هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه.

أما الذي يدل على أنه تعالى عالم بقبح القبيح... فلأنه تعالى عالم لذاته، ومن حق العالم لذاته أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها، ومن الوجوه التي يصح أن يعلم المعلوم عليه قبح القبائح، فيجب أن يكون القديم

تعالى عالمًا به.

وأما الذي يدل على أنه تعالى مستغن عن القبيح.. فلأنه تعالى غني لا تجوز عليه الحاجة أصلًا.

وأما الذي يدل على أنه تعالى عالم باستغنائه عن القبيح، فهو داخل في الدلالة الأولى التي تنبني على أنه تعالى عالم لذاته. وأما الذي يدل على أن من كان هذا حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه، هو أنا نعلم ضرورة في الشاهد أن أحدنا إذ كان عالمًا بقبح القبيح مستغنيًا عنه عالمًا باستغنائه عنه، فإنه لا يختار القبيح البتة، وإنما لا يختاره لعلمه بقبحه ولغناه عنه... يبين ما ذكر ويوضحه أن أحدنا لو خير بين الصدق والكذب، وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر، وقيل له: إن كذبت أعطيناك درهمًا، وإن صدقت أعطيناك درهمًا، وهو عالم بقبح الكذب مستغن عنه عالم باستغنائه عنه، فإنه لا يختار الكذب على الصدق... لعلمه بقبحه، وبغناه عنه. وهذه العلة بعينها قائمة في حق القديم تعالى، فيجب أن لا يختاره البتة، لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهدًا وغائبًا.أما الأدلة على أنه تعالى لا يريد القبيح، فمنها ما هو نقلي. يقول القاضي عبدالجبار: "إن كتاب الله المحكم يوافق ما ذكرناه من القول بالتوحيد والعدل". ثم يورد القاضي بعض الآيات مستدلًا بها على أن الله لا يريد القبيح، كقوله تعالى: وَاللهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ [البقرة: ٢٠٥]. وقوله تعالى: وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ.... الآية [الزمر: ٧]. ثم يقول: "هذه الآيات تدل على أنه تعالى لا يريد الفساد، ولا يحبه، سواء كان من جهته أو من جهة غيره...".ومن الآيات التي استدل بها القاضي -أيضا- على أن الله لا يريد القبيح قوله تعالى: وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ [غافر: ٣١]. ويعلق القاضي على هذه الآية فيقول: إن قوله ظُلْمًا نكرة، والنكرة في النفي تعم، فظاهر الآية يقتضي أنه تعالى لا يريد شيئًا مما وقع عليه اسم الظلم.ومنها؛

ما هو عقلي: يقول القاضي: "إن إرادة القبيح قبيحة"؛ ويعلل ذلك بقوله: "وإن إرادة القبيح إنما تقبح لكونها إرادة للقبيح بدليل أنها متى عرف كونها على هذه الصفة عرف قبحها". ويقول في موضع آخر: "وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا للمعاصي، هو أنه تعالى لو كان مريدًا لها لوجب أن يكون حاصلًا على صفة من صفات النقص؛ وذلك لا يجوز على الله تعالى، وبهذه الطريقة نفينا الجهل عن الله تعالى". ويؤيد القاضي هذه الدلالة بقياس الغائب على الشاهد، فيقول: "فإن قيل: ولم قلتم إذا كان مريدًا للمعاصي، وجب أن يكون حاصلًا على صفة من صفات النقص؟ قلنا: الدليل على ذلك الشاهد، فإن أحدنا متى كان كذلك، كان حاصلًا على صفة من صفات النقص، وإنما وجب ذلك لكونه مريدًا للقبيح، فيجب مثله من الله تعالى".

والمعتزلة - كما رأينا - تقرر أنه تعالى لا يفعل القبيح، ولا يريده، وأن أفعاله كلها لابد أن تكون حسنة، وأنه لا يخل بما هو واجب عليه؛ وعلى ذلك فكل فعل يفعله سبحانه وتعالى إنما هو حسن. يقول ابن منتويه: "يجب إذا عرفنا في فعل من الأفعال أنه فعله ﷻ أن تقضي بحسنه، ونعرف أن فيه وجهًا من وجوه الحسن، إما على جملة أو تفصيل، وإذا انتهينا إلى فعل قبيح، فيجب أن نقتضى بأنه ليس من جهته". وقد ترتب على مبالغة المعتزلة في نفي القبيح عن الله أن نفوا أن يكون خالقًا لأفعال العباد.

هذا هو رأي المعتزلة في أفعال الله.

المناقشة:

عرفنا - فيما سبق - عند عرضنا لرأي المعتزلة في أفعال الله، أنهم يرون أن الله تعالى لا يفعل القبيح، كالظلم؛ بل أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يخل بما هو واجب

عليه، وأنهم يرتبون على قولهم: إن الله لا يفعل القبيح: القول؛ بأن العبد هو الخالق لأفعاله، لأن منها ما هو الحسن، ومنها القبيح، فلو كان الله خالقها، لكان فاعلًا للقبيح. ونقول: أما قولكم: أن الله لا يفعل القبيح، بل أفعاله كلها حسنة، فهذا نوافقكم عليه. يقول ابن القيم:"... وخلقه وفعله وقضاؤه وقدره وخير كله، ولهذا نزه سبحانه نفسه عن الظلم الذي حقيقته وضع الشيء في غير موضعه... فلا يضع الأشياء إلا في مواضعها اللائقة بها؛ وذلك خير كله، والشر: وضع الشيء في غير محله، فإذا وضع في محله لم يكن شرًا، فعلم أن الشر ليس إليه، وأسماؤه الحسنى تشهد بذلك، فإن منها: القدوس... والقدوس: هو المنزه عن كل شر ونقص وعيب، كما قاله أهل التفسير... وهو قول أهل اللغة...".ومما يدل على أنه تعالى لا يفعل القبيح أنه نزه نفسه عن الظلم. قال تعالى: وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا [طه: ١١٢]. والظلم هنا: أن يحمل عليه من سيئات غيره، والهضم: أن ينقص من حسناته. وقال تعالى: مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ [ق: ٢٩]. ففي هذه الآية نفي الظلم عن نفسه؛ مما يدل على أنه لا يفعل القبيح، بل أفعاله كلها حسنة.

اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ.... [الرعد: ١٦]. وقال تعالى: وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ [الصافات: ٩٦]. وسيأتي الكلام على هذه المسألة - إن شاء الله - عند الكلام على رأي المعتزلة في أفعال العباد، ومناقشتهم. وأما قولكم: وأنه تعالى لا يخل بما واجب عليه، فنقول: ما مقصودكم بهذا الواجب على الله؟ هل هو إيجاب من العباد على الله؟ أم إيجاب من الله على نفسه؟؛ إن كان الأول: فهذا لا نوافقكم عليه، لأن العباد لا يوجبون على الله شيئًا؛ إذ أنه يلزم أن يكون هناك موجبًا فوق الله أوجب عليه شيئًا، ولا موجب عليه سبحانه وتعالى. وأيضًا: فإنه يلزم من القول بأن العباد يوجبون على

الله يلزم منه أن لا يكون سبحانه وتعالى فاعلًا مختارًا، وهو باطل بالأدلة الدالة على أن له تعالى التصرف المطلق فيما شاء من عباده. المختار بقدرته ومشيئته في أفعاله الحميدة، فثبوت حمده دليل على أنه مختار في أفعاله سبحانه وتعالى وأيضًا فإنه ثبوت ربوبيته تعالى يقتضي فعله بمشيئته واختياره... وأيضًا: فإن ثبوت ملكه: دليل على أنه فاعل مختار؛ إذ أن حصول ملك لمن لا اختيار له ولا فعل له ولا مشيئة غير معقول. وأيضًا: فإنه كونه تعالى مستعانًا: دليل على اختياره، لأن الاستعانة بمن لا اختيار له محال، وعلى ذلك: فالله سبحانه وتعالى فاعل مختار، وإذا كان كذلك بطل قولكم: إن العباد يوجبون عليه تعالى.

وإن كان مقصودكم بالوجوب أنه واجب عليه بحكم ما أوجبه على نفسه، فهذا نوافقكم فيه، لكن لا يلزم منه أن لا يكون تعالى مختارًا لما ذكرناه آنفًا من اللوازم الباطلة، ولأن من أوجب على نفسه شيئًا يعتبر متفضلًا بما أوجب، والمتفضل مختار بما تفضل به. يقول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فعليك بالفرقان في هذا الموضع الذي افترقت فيه الفرق، والناس فيه ثلاث فرق: فرقة رأت أن العبد أقل وأعجز من أن يوجب على ربه حقًا، فقالت: لا يجب على الله شيء البتة، وأنكرت وجوب ما أوجبه الله على نفسه. وفرقة رأت: أنه سبحانه أوجب على نفسه أمورًا لعبده، فظنت أن العبد أوجبها عليه بأعماله.. والفرقة الثالثة: أهل الهدى والصواب: قالت: لا يستوجب العبد على الله بسعيه نجاة ولا فلاحًا، ولا يدخل أحدًا عمله الجنة أبدًا.. والله تعالى بفضله وكرمه أكد إحسانه وجوده بأن أوجب لعبده عليه حقًا بمقتضى الوعد، فإن وعد الكريم إيجاب، ولو بعسي ولعل، ولهذا قال ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا: عسى من الله واجب.

(باب حسن الأفعال عند المعتزلة)

رأي المعتزلة في إدراك حسن الأفعال والثواب عليها، وقبحها والعقاب عليها، هل هو ثابت بالعقل أم بالشرع؟.إن الحسن والقبيح قد يعني بهما كون الشيء ملائمًا للطبع أو منافرًا له، وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين. وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص، كقولنا: العلم حسن، والجهل قبيح، ولا نزاع -أيضا- في كونهما عقليين.إذا ما هو محل النزاع؟ يجيبنا على ذلك الرازي، فيقول: "وإنما النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلًا وعقابه آجلًا، وفي كون الفعل متعلق المدح عاجلًا، والثواب آجلًا، هل يثبت بالشرع أو بالعقل؟...".إن ظاهر قول المعتزلة في هذا هو أن العقل هو الحاكم بالحسن والقبح، والفعل حسن أو قبيح في نفسه؛ إما لذاته كما يقوله البغداديون، أو لصفة حقيقية توجب ذلك، كما يقوه بعضهم أو لوجوه واعتبارات هو عليها، كما يقوله القاضي ومعظم البصريين... فالمعتزلة قد نسبوا إلى العقل الحكم والكشف... فالعقل يعلم العلم الكامل بحسن الفعل وقبحه؛ ومن ثم يحكم عليه. يقول أبو الهذيل: "يجب على المكلف قبل ورود السمع... أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة؛ استوجب العقوبة أبدًا، ويعلم أيضًا حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والفجور".ويقول النظام: "إن المكلف - قبل ورود السمع - إذا كان عاقلًا متمكنًا من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال".وقال -أيضا-: "بتحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه من أفعاله...".ويقول القاضي عبدالجبار: "وكل عاقل يعلم بكمال عقله قبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره، وحسن كثير منها كذم المستحق للذم وما يجري مجراه".ويقول الغزالي: "ذهب المعتزلة إلى أن الأفعال تنقسم إلى حسنة وقبيحة، فمنها ما يدرك بضرورة العقل، كحسن إنقاذ الغرقى والهلكى وشكر المنعم، ومعرفة

حسن الصدق وقبح الكفران... ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذي فيه ضرر وقبح الكذب الذي فيه نفع، ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة وسائر العبادات، وزعموا أنها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء الداعي إلى الطاعة، لكن العقل لا يستقل بدركه...".

من هذه الأقوال؛ يظهر أن الأفعال عند المعتزلة قد ثبت قبحها والعقاب عليها عقلًا، كما ثبت حسنها والثواب عليها عقلًا ما عدا العبادات.

هذا هو موجز رأي المعتزلة في هذه المسألة.

ثانيًا:

المناقشة:

عرفنا - آنفًا - أن المعتزلة ترى أن قبح الأشياء وحسنها والعقاب عليها والثواب ثابت عقلًا، فهم يرون أن هناك تلازم بين إدراك قبحها، وبين العقاب عليها...

ويقال لهم: إنه لا تلازم بين هذين الأمرين، فالأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، لكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي، وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحًا موجبًا للعقاب مع قبحه في نفسه، بل هو في غاية القبح، والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل. فمثلًا: الكذب والزنا: كلها قبيحة في ذاتها، لكن العقاب عليها مشروط بالشرع.

وقد دل القرآن على أنه لا تلازم بين الأمرين، وأنه تعالى لا يعاقب إلا بإرسال الرسل، وأن الفعل نفسه حسن وقبيح... قال تعالى: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا [الإسراء: ١٥]. ففي هذه الآية إشارة إلى أن العذاب لا يكون إلا بعد بعثة الرسل؛ وذلك دليل على أن العقاب لا يثبت إلا بالشرع. وقال تعالى:... كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللهُ

مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ [الملك: ٨ - ٩]. ففي هذه الآية كسابقتها دليل على أن العقاب لا يثبت إلا بالشرع؛ بدليل أن الخزنة لم يسألوهم عن مخالفتهم للعقل، بل للنذر؛ وبذلك دخلوا النار؛ وهذا مما يبطل قول المعتزلة أن العقاب على القبائح ثابت بالعقل قبل ورود الشرع.

ومن الآيات الدالة على الأمرين قوله تعالى: ذَلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ [الأنعام: ١٣١]. وعلى أحد القولين في معنى الآية، وهو أن يكون المعنى لم يهلكهم بظلمهم قبل إرسال الرسل تكون الآية دالة على الأمرين: أن أفعالهم وشركهم ظلم وقبيح قبل البعثة، وأنه لا يعاقبهم عليه إلا بعد إرسال الرسل. وهذه الآية في دلالتها على الأمرين نظير قوله تعالى: وَلَوْلَا أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ [القصص: ٤٧]. فهذه الآية تدل على أن ما قدمت أيديهم سبب لنزول المصيبة بهم. ولولا قبحه لم يكن سببًا، لكن امتنع إصابة المصيبة لانتقاء شرطها؛ وهو عدم مجيء الرسول إليهم، فمنذ جاء الرسول انعقد السبب ووجد الشرط فأصابهم سيئات ما عملوا، وعوقبوا بالأول والآخر.

ومن الآيات الدالة على أن الفعل في نفسه حسن وقبيح، قوله تعالى: وَإِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءنَا وَاللهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء أَتَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ [الأعراف: ٢٨] إلى قوله تعالى: يَا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِي لِلَّذِينَ آمَنُواْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُواْ

عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ [الأعراف: ٣١ - ٣٣]. فقد أخبر سبحانه وتعالى أن فعلهم فاحشة قبل نهيهم عنه، وأمر باجتنابه بأخذ الزينة، والفاحشة هنا: طوافهم بالبيت عراة، ثم قال تعالى: إِنَّ اللهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء... الآية الأعراف: ٢٨. أي: لا يأمر بما هو فاحش في العقول والفطر. ولو كان إنما علم كونه فاحشة بالنهي، وأنه لا معنى لكونه فاحشة إلا لتعلق النهي به لصار معنى الكلام: إن الله لا يأمر بما ينهى عنه، وهذا لا يتكلم به آحاد الناس فضلًا عن الله سبحانه وتعالى؛ ثم أي فائدة في قوله "إن الله لا يأمر بما ينهي عنه"؟ فإنه ليس لمعنى كونه "فاحشة" عندهم إلا أنه منهي عنه، لا أن العقول تستفحشه. ثم قال تعالى: قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ... الآية [الأعراف: ٣٢]. فقد دلت الآية على أنه طيب قبل التحريم، وأن وصف الطيب فيه مانع من تحريمه مناف للحكمة. ثم قال سبحانه وتعالى: قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ... [الأعراف:٣٣]. ولو كان كونها فواحش، إنما هو لتعلق التحريم بها وليست فواحش قبل ذلك، لكان حاصل الكلام قل إنما حرم ربي ما حرم وذلك تحريم الإثم والبغي فكون ذلك فاحشة وإثمًا وبغيًا بمنزلة كون الشرك شركًا، فهو شرك في نفسه قبل النهي وبعده، فمن قال: إن الفاحشة والقبائح والآثام إما صارت كذلك بعد النهي فهو بمنزلة من يقول: الشرك إنما صار شركًا بعد النهي، وليس شركًا قبل ذلك، ومعلوم أن هذا مكابرة صريحة للعقل والفطرة. فالظلم ظلم في نفسه قبل النهي وبعده، والقبيح قبيح في نفسه قبل النهي وبعده، والفاحشة كذلك، وكذلك الشرك، لا أن هذه الحقائق صارت بالشرع كذلك، فعلى هذا: فالأشياء قبيحة في ذاتها وازدادت قبحًا عن العقل بنهي الرب عنها. كما أن العدل والصدق: حسن في نفسه وازداد حسنًا إلى حسنه بأمر الرب به ثنائه على فاعله، وإخباره بمحبته ومحبة فاعله.

وبهذا يظهر بطلان قول المعتزلة: إن الأفعال، إنما يدرك حسنها والثواب عليها، وقبحها والعقاب عليها بالعقل.

(باب رأي المعتزلة في أفعال العباد)

ليتضح رأي المعتزلة في أفعال العباد المباشرة؛ لابد من سياق شيء من أقوالهم التي قالوها بهذا الصدد، والتي تؤكد صحة ما ننسبه إليهم، فنقول بالله التوفيق. يقول القاضي عبدالجبار - وهو يتكلم عن خلق الأفعال -:"…. والغرض به الكلام في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم المحدثون لها".ويقول في موضع آخر: "اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله ﷻ أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها، ولا محدث سواهم، وأن من قال أن الله سبحانه خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين".

من هذين النصين، يظهر ما يلي:

أولًا: اتفاق أهل العدل على أن الله غير خالق لأفعال العباد، ما عدا ضرار بن عمرو، وحفص الفرد، فقد وافق أهل السنة والجماعة على أن أفعال العباد مخلوقة فيهم لله تعالى. يقول ابن حزم: "وذهب أهل السنة كلهم… إلى أن جميع أفعال العباد مخلوقة خلقها الله ﷻ في الفاعلين لها، ووافقهم على هذا موافقة صحيحة من المعتزلة ضرار بن عمرو، وحفص الفرد…".ثانيًا: اتفاق أهل العدل أيضًا على أن العباد خالقون أفعالهم، وأن الله أقدرهم على ذلك. وشذ عن هذا الإجماع ضرار بن عمرو، وحفص الفرد كما ذكرنا آنفًا أنهما يوافقان أهل السنة على أنها مخلوقة لله، كما شذ أيضًا معمر والجاحظ، فقد قالا: إن أفعال العباد من فعل الطبيعة، أي: اضطرارية؛

كفعل النار للإحراق، والثلج للتبريد، وهي إنما نسبت إلى فاعليها مجازًا لظهورها منهم، وأن العباد ليس لهم إلا الإرادة.إذا كان المعتزلة ينكرون أن يكون الله تعالى خالق أفعال العباد، فهل ينكرون علمه الأزلي بها؟ يقول الخياط: "إن المعتزلة لم ينكروا العلم الأزلي، فالله تعالى عندهم لم يزل عالمًا بكل ما يكون من أفعال خلقه، لا تخفى عليه خافية، ولم يزل عالمًا من يؤمن ومن يكفر أو يعصي". كذلك لم تنكر المعتزلة أن القدرة التي يعمل بها الإنسان من الله. يقول القاضي:"... وأن الله ﷻ أقدرهم على ذلك...".ويقول واصل بن عطاء:".... العبد فاعل للخير والشر... والرب تعالى أقدره على ذلك كله...".

وإذًا فأفعال العباد المباشرة باتفاق أهل العدل مخلوقة للعباد بقدرة من الله، ما عدا ضرار بن عمرو وحفص الفرد، فقد وافقا أهل السنة في أنها من فعل الله، وكذلك معمر والجاحظ اللذين قالا: إنها من فعل الطبيعة.

والآن وبعد أن عرفنا رأي المعتزلة في أفعال العباد المباشرة، لنعرف ما تمسكوا به من شبهات.

الفرع الثاني: شبهات المعتزلة النقلية والعقلية التي يتمسكون بها في قولهم: إن أفعال العباد المباشرة مخلوقة لهم، ومناقشتها:

لقد تمسك المعتزلة في قولهم: إن العباد يخلقون أفعالهم بشبهات نقلية وعقلية، منها ما يلي:-

أولًا: الشبهات النقلية:

الشبهة الأولى:

يقول القاضي عبدالجبار: "ومما يستدل به من جهة السمع، قوله تعالى: مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ... الآية [الملك: ٣].

وجه الاستدلال: إن الله نفى التفاوت عن خلقه. فلا يخلو: إما أن يكون المراد بالتفاوت من جهة الخلقة أو من جهة الحكمة، ولا يجوز أن يكون المراد به التفاوت من جهة الخلقة؛ لأن في خلقه المخلوقات من التفاوت ما لا يخفى، فليس إلا أن المراد به التفاوت من جهة الحكمة على ما قلناه، وإذا ثبت هذا لم يصح في أفعال العباد أن تكون من جهة الله تعالى لاشتمالها على التفاوت وغيره".

مناقشة الشبهة:

يقال لهم: إن استدلالكم بالآية ناتج عن سوء فهم؛ وذلك لأن المقصود بالتفاوت في الآية التفاوت في الخلقة. يقول القرطبي - عند تفسير هذه الآية -: والمراد "بخلق الرحمن": السماوات، خاصة، أي: ما ترى في خلق السماوات من عيب، وأصله من الفوت، وهو أن يفوت شيء شيئًا فيقع الخلل لقلة استوائها يدل عليه قول ابن عباس "من تفرق". ويقول ابن جزي: "قوله من "تفاوت" أي: من قلة تناسب وخروج عن الإتقان، والمعنى أن خلق السماوات في غاية الإتقان، وتخصيص الآية بخلق السماوات لورودها بعد قوله تعالى: الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا.... الآية [الملك: ٣]".

وإذا ثبت أن المقصود بالتفاوت في الآية، التفاوت من جهة الخلقة؛ بطل قولكم "ولا يجوز أن يكون المراد به التفاوت من جهة الخلقة". وعليه فيبطل استدلالكم بالآية. وأيضًا: فإن أول الآية حجة عليكم، وهو قوله تعالى: الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ... [الملك: ٢]، وبين الموت والحياة تفاوت؛ وهو خالق الجميع، لا خالق لذلك غيره؛ فكذلك كفر الكافرين، وإيمان المؤمنين، وإن كان بينهما تفاوت في الحكم، فليس بينهما تفاوت في الإيجاد والاختراع، وإحكام الخلق، فصح أن الآية حجة عليهم لا لهم". وبهذا يظهر بطلان استدلال المعتزلة بهذه الآية. والله أعلم.

الشبهة الثانية:

قال تعالى: صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ... الآية [النمل: ٨٨].

وجه الاستدلال بالآية: يقول القاضي عبدالجبار - بعد أن أورد هذه الآية للاستدلال على أن العباد يخلقون افعالهم:"... إن الله - سبحانه وتعالى - بين أن أفعاله كلها متقنة، والإتقان يتضمن الإحكام والحسن جميعًا، حتى لو كان محكمًا، ولا يكون حسنًا لكان لا يوصف بالإتقان، ألا ترى أن أحدنا لو تكلم بكلام فصيح يشتمل على الفحش والخنا، فإنه وإن وصف بالإحكام لا يوصف بالإتقان؛ ثم قال: إذا ثبت هذا ومعلوم أن في أفعال العباد ما يشتمل على التهود والتنصر والتمجس وليس شيئًا من ذلك متقنًا؛ فلا يجوز أن يكون الله تعالى خالقًا لها".

مناقشة الشبهة:

إن هذه الشبهة باطلة، لما يلي: أولًا: أن الإتقان لا يحصل إلا في المركبات، فيمتنع وصف الأعراض بها. وإذا لم توصف الأعراض بالإتقان؛ بطل الاستدلال بالآية، لأن الاستدلال بها ينبني على أن الإتقان يكون في الأعراض. ثانيًا: يقول ابن حزم: "إن هذه الآية حجة عليهم، لا لهم؛ لأن الله تعالى أخبر أنه بصنعه أتقن كل شيء، وهذا على عمومه وظاهره، فالله تعالى صانع كل شيء، وإتقانه له أن خلقه جوهرًا أو عرضًا جاريين على رتبة واحدة أبدًا، وهذا عين الإتقان".

وبهذا يظهر بطلان الاستدلال بهذه الآية، على أن العباد هم الخالقون لأفعالهم والله أعلم.

الشبهة الثالثة: يقول القاضي عبدالجبار: "ومن الأدلة على أن العباد خالقون أفعالهم قوله تعالى: وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاء وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا... الآية [ص: ٢٧]. ثم قال: فقد نفى الله تعالى أن يكون في خلقه باطل، فلولا أن هذه القبائح وغيرها من

التصرفات من جهتنا ومتعلقة بنا؛ وإلا كان يجب أن تكون الأباطيل كلها من قبله، فيكون مبطلًا كاذبًا - تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا".

مناقشة الشبهة: إن معنى الآية أن الله - سبحانه وتعالى - ما خلق السماوات والأرض وما بينهما - عبثًا ولعبًا - على ما يتوهمه من زعم أنه لا حشر، ولا نشر، ولا ثواب، ولا عقاب، بل خلقهما بالحق للاعتبار بهما والاستدلال على خالقهما؛ ومن ثم إثابة المتقين الطائعين، ومجازاة المذنبين والكافرين. ولذا قال تعالى - بعدها -: ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ [ص: ٢٧] يعني من إنكارهم الثواب والجزاء والعقاب....

وعلى ذلك فقولهم: إن معنى الآية "نفي أن يكون في خلقه باطل غير صحيح"، وإذا كان غير صحيح؛ بطل استدلالهم بالآية. والله أعلم.

الشبهة الرابعة:

قال تعالى: الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ... الآية [السجدة: ٧].

وجه الاستدلال: يقول القاضي عبدالجبار: "لا تخلو الآية؛ إما أن يكون المراد بها أن جميع ما فعله الله سبحانه وتعالى فهو إحسان أو المراد بها أن جميعه حسن. ولما كان لا يجوز أن يكون المراد بها الإحسان؛ لأن في أفعاله تعالى ما لا يكون إحسانًا كالعقاب، فليس إلا أن المراد بها الحسن؛ لأن في أفعاله تعالى ما لا يكون إحسانًا كالعقاب، فليس إلا أن المراد بها الحسن على ما نقول. إذا ثبت هذا ومعلوم أن أفعال العباد تشتمل على الحسن والقبيح، فلا يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى".

مناقشة الشبهة: يقال لهم: ليس "أحسن" من معنى "حسن"؛ وإنما معناها أنه يحسن ويعلم كيف يخلق، كما يقال: فلان يحسن الظلم، ويحسن السفه، ويحسن

فعل الخير والجميل، أي: يعلم كيف يفعل ذلك.يقول ابن الجوزي: "قوله تعالى: الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ... الآية [السجدة: ٧]. أي: لم يتعلمه من أحد كما يقال: فلان يحسن كذا، إذا علمه، قاله مقاتل والسدي". وعلى ذلك؛ فقولهم: إن أحسن من معنى حسن باطل؛ وعليه فيبطل استدلالهم بالآية. والله أعلم.

ثانيًا: الشبهات العقلية:

من الشبهات العقلية التي تمسك بها المعتزلة في قولهم: إن العباد يخلقون أفعالهم، ما يلي:

الشبهة الأولى: قالت المعتزلة: الدليل على أنه لا يجوز أن تكون أفعالنا خلقًا لله تعالى، وأن العباد لا فعل لهم؛ أنه لو كان الخالق لها لم يصح أمره بها ونهيه عن بعضها، وإثابته على الحسن والجميل منها، وذمه وعقابه على القبيح من جملتها.يقول القاضي عبدالجبار: "لو كان تعالى هو الخالق لفعلهم؛ لوجب أن لا يستحقوا الذم على قبيحه، والمدح على حسنه؛ لأن استحقاق الذم والمدح على فعل الغير لا يصح".ويقول ثمامة بن الأشرس: "لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه: إما كلها من الله ولا فعل لهم فلم يستحقوا ثوابًا ولا عقابًا ولا مدحًا ولا ذمًا، أو تكون منهم ومن الله، فيجب المدح والذم لهم جميعًا، أو منهم فقط فكان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم".

مناقشة الشبهة: أولًا: هذه الشبهة تنبني على أن العباد لا فعل لهم، بمعنى أنهم مجبورون على ما يكون منهم من تصرفات، وهذا باطل لا نقول به. يقول ابن تيمية: أفعال العباد خلقًا لله وكسبًا للعباد بمنزلة الأسباب للمسببات، فالعباد لهم قدرة ومشيئة وإرادة، ولكنها تحت قدرة الله ومشيئته. قال تعالى: وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاء اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ [التكوير: ٢٩]. وكذلك نطق القرآن بإثبات الفعل للعباد. قال

تعالى: جَزَاء بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ [الواقعة: ٢٤]. وأمثال هذه الآية كثير مما يدل دلالتها.. إلى أن قال: ولا يلزم قولنا هذا شركًا وإلا فيكون إثبات جميع الأسباب شركًا. وقد قال تعالى: قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللهُ بِأَيْدِيكُمْ... الآية [التوبة: ١٤] فبين سبحانه وتعالى أنه المعذب، وأن أيدينا أسبابًا وآلات... وفي وصول العذاب إليهم... كما لا يلزم قولنا هذا أن يكون العبد مجبورًا على أعماله، فإن الجبر الذي أنكره سلف الأمة... هو أن يكون الفعل صادرًا عن الشيء من غير إرادة ولا مشيئة ولا اختيار مثل: هبوب حركة الأشجار... ولذلك انقسمت الأفعال إلى اختياري واضطراري، واختص المختار منها بإثبات الأمر والنهي... ؛ وعلى هذا فإنه يبطل قولهم: إن العباد لا فعل لهم. وإذا بطل الأصل، بطل الفرع. ثانيًا: أنا لا نقول: إن الله تعالى آمر لأحد من خلقه بخلق شيء من الأفعال، ولا ناه له عن ذلك... لأن الخلق مستحيل من العبد، وإنما نقول: إن الله تعالى إنما أمر باكتساب ما خلقه ونهى عن ذلك. وإذا كان الأمر والنهي متوجهًا إلى جهة الاكتساب، فلا منافاة بين الخلق والأمر. ثالثا: أنا لا نقول: إن المدح والثواب ولا الذم والعقاب يحصل بفعل الفاعل منا حتى يوجب ذلك كونه خلقًا له واختراعًا، بل نقول: إن ذلك يحصل بحكم الله تعالى، ويجب ويستحق بحكمه... ألا ترى بالإجماع منا ومنكم ومن جميع المسلمين، أن الدابة تجب على العاقلة بقتل غيرها خطأ، وإن لم تفعل العاقلة شيئًا يستحق به إيجاب ذلك عليها، وأن ذلك الذي فعلته ليس خلقًا لها، بل هو خلق لغيرها، وهو الله تعالى عند المسلمين، وخلق للقاتل على زعمكم، فصح أن الوجوب حصل بإيجاب الله تعالى وحكمه لا بخلق العاقلة وفعلها، وكذلك جميع الأحكام في الدنيا والآخرة، إنما تجب بإيجاب الله تعالى وإرادته لا بكونها خلقًا للفاعل. ومثل ذلك: الأكل في الصيام إذا كان العبد ناسيًا، يعتبر فعلًا للعبد كما هو

فعل له عند تعمده، لكن الله تعالى حكم بأن أحدهما مفطر ومبطل للصوم، ويذم ويعاقب عليه، والآخر بالضد من ذلك، وإن كان الجميع فعلا للعبد؛ مما يدل أن ذلك إنما يكون بحكم الله تعالى، لا بكونه خلقًا للفاعل.فإذا كان الثواب والعقاب يحصل بحكم الله تعالى، لم يلزم منافاة بين خلق الله تعالى لأفعال العباد وإثابتهم أو عقابهم عليها؛ إضافة إلى هذا: فإن الإثابة والعقاب على الاكتساب لا على الخلق.

وإذا كان لا منافاة بين خلق الله لأفعال العباد وأمرهم ونهيهم وإثابتهم وعقابهم عليها؛ بطلت هذه الشبهة. والله أعلم.

وأما قول ثمامة: إن أفعال العباد لا تخلو من ثلاثة أوجه: إما كلها من الله ولا فعل لهم، ولم يستحقوا ثوابًا ولا عقابًا أو منهم فقط كان لهم الثواب والعقاب، أو منهم ومن الله، وجب المدح والذم لهم جميعًا.

فنقول: إن قول ثمامة باطل، وقد بينا بطلان الوجهين الأولين من قوله، وهما قوله: "إما كلها من الله ولم يستحقوا ثوابًا ولا عقابًا، أو كلها من الخلق...".

بينا بطلان هذين الوجهين بقولنا أفعال العباد خلق لله وكسب للعباد. فالوجه المتعلق بالعباد والذي عليه الثواب والعقاب؛ غير الوجه المتعلق بالله، فمن الله خلقها، ويثابون ويعاقبون على كسبها. أما الوجه الثالث من قول ثمامة: وهو قوله: "أو تكون من الخلق ومن الله؛ فحينئذ يستحقون الثواب والعقاب جميعًا". هذا القول أيضًا باطل؛ إذ يستلزم الشركة بين الله وخلقه، ولا يلزمنا؛ بل إن قولكم هذا عائد عليكم لأنكم تقولون: إن العباد يخلقون أفعالهم، وهي بعض الأعراض، وأن الله تعالى يفعل سائر الأعراض، فهذا عين الشرك تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا. وأما نحن فلا يلزمنا إيجاب الشركة لله تعالى فيما قلنا، لأن الاشتراك لا يجب بين المشتركين إلا باتفاقهما فيما اشتركا فيه. وبرهان ذلك: أن أموالنا ملك لنا وملك لله

ﷻ بإجماع منا ومنكم، وليس ذلك بموجب أن نكون شركاءه فيها لاختلاف جهات الملك؛ لأن الله تعالى إنما هو المالك لها لأنها مخلوقة له تعالى... وهي ملك لنا لأنها كسب لنا، وملزمون بأحكامها، ومثل ذلك أفعالنا، فهي مخلوقة لله وكسب لنا، فلسنا شركاء له.....

وبهذا يظهر بطلان الوجه الثالث من قول ثمامة. والله أعلم.

الشبهة الثانية: قالت المعتزلة: وجدنا أفعالنا واقعة على حسب قصدنا، فوجب أن تكون خلقًا لنا، وفعلًا لنا؛ قالوا: وبيان ذلك؛ أن الواحد منا إذا أراد أن يقوم قام، وإذا أراد أن يقعد قعد، وإذا أراد أن يتحرك تحرك، وإذا أراد أن يسكن سكن، وغير ذلك. فإذا حصلت أفعاله على حسب قصده ومقتضى إرادته، دل على أن أفعاله خلق له وفعل له.يقول القاضي عبدالجبار:"... طريقة أخرى في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم المحدثون لها. وتحريرها: هو أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا، ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصرفنا، مع سلامة الأحوال؛ إما محققًا أو مقدرًا، فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا؛ وإلا لما وجب ذلك فيها".ويقول ابن منتويه – وهو يسوق الدلالة على أن الواحد منا فاعل على الحقيقة –:"... إن العلم بوقوع تصرفنا بحسب دواعينا وقصودنا وغير ذلك من أحوالنا حاصل على وجه لا يمكن دفعه عن النفس، ومعلوم استمرار ذلك... فكل ما نقض هذه الجملة يجب بطلانه...".

مناقشة هذه الشبهة:

إن هذه الشبهة باطلة، وبيان ذلك من وجوه، منها: أولًا: قولكم "إن أفعال العباد تحصل بحسب قصودهم.. " غير صحيح على إطلاقه، فإنا نرى من يريد شيئًا ويقصده، ولا يحصل له ما يريده وما يقصده، فإنه ربما أراد أن ينطق بصواب فيخطئ،

وربما أراد أكلا لقوة وصحة، فيضعف ويمرض؛ وربما ابتاع سلعة ليربح فيخسر، وربما أراد القيام فيعرض له ما يمنعه منه إلى غير ذلك، فبطل ما ذكرتموه، وصح أن فعله خلق لغيره يجري على حسب مشيئة الخالق تعالى، وإنما يظهر كسبه لذلك الفعل بعد تقدم المشيئة والخلق من الخالق.

ثانيا: إن وقوع الكسب من الخلق على حسب القصد منهم، لا يدل على أنه خلق لهم... ودليل ذلك: أن مشي الفرس مثلًا... يحصل على قصد الراكب وإرادته من عدو وتقريب... ووقوف إلى غير ذلك. ولا يقول عاقل: إن الراكب خلق جري الفرس ولا سرعتها ولا غير ذلك من أفعالها، فبطل أن يكون حصول الفعل على قصد الفاعل دليلًا على أنه خلقه. ومثل ذلك السفن يحصل سيرها وتوجهها في السير يمينًا وشمالًا على حسب قصد الملاح، ولا يدل ذلك على أن الملاح خلق سير السفن ولا توجهها. فإن كابروا الحقائق وقالوا: نقول: إن ذلك خلقه الملاح والفارس، فقد خرجوا عن الدين وسووا بين الخالق والعباد في أن قدرة كل واحد منهما تتعلق بمقدورات، وهذا كفر صراح. وإن قالوا: حركات السفن تقع على حسب قصد الملاح، وليست بخلق له قلنا: فكذلك أفعال أحدنا قد تقع - ولا نقول: إنها تقع في كل حال - على حسب قصده، ولا يدل ذلك على أن خلقها... يؤكد ذلك -أيضا- أن نمو الزرع يحصل على حسب قصد الزارع وقيامه عليه بسقيه، وغير ذلك، ولا يقول أحد أن نمو الزرع خلقه الزارع.. وإن كان حاصلًا على حسب إرادة القائم عليه وقصده؛ وكذلك فيما يحصل من الواحد منا إذا أراد الله تعالى حصوله على حسب قصده لا يدل على أنه هو خلقه، بل الخالق له هو الله تعالى.

ثالثا: نحن لا نقول: إن العبد مجبور على أفعاله حتى يلزمنا ما ذكرتم بل نقول: إن العبد له قدرة ومشيئة لكنها تحت قدرة الله ومشيئته، كما بيناه عند الرد على الشبهة

الأولى.

وإذا كان العبد غير مجبور على أفعاله، وأن له قدرة ومشيئة، فإن ما يحصل منه من تصرفات قد تقع على حسب قصده لا يمنع أن تكون بهذه القدرة التي أعطاه الله إياها، والتي لا تخرج عن قدرة الله الشاملة. وعلى ذلك فكون العبد يحصل له بعض التصرفات على حسب قصده لا يدل على أنه هو الخالق لأفعاله، وعليه فتبطل هذه الشبهة. والله أعلم.

الشبهة الثالثة: نفي الظلم عن الله تعالى:

ترى المعتزلة أن في القول بأن الله تعالى خالق أفعال العباد تجويرًا له تعالى من وجوه، منها: أولًا: يقول القاضي عبدالجبار: "وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقًا لأفعال العباد؛ هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان تعالى خالقًا لها؛ لوجب أن يكون ظالمًا جائرًا تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا".ثانيا: يروي شارح الطحاوية أن المعتزلة قالوا:"... كيف يستقيم الحكم على قولكم بأن الله يعذب المكلفين على ذنوبهم، وهو خلقها فيهم؟ فأين العدل في تعذيبهم على ما هو خالقه فيهم؟!...".

المناقشة:

أولًا: الرد على القسم الأول من الشبهة:

وهو قولهم "إن في أفعال العباد ما هو ظلم وكذب... فلو كان الله خالقًا لها لنسبت إليه".أ- هذا الإلزام غير صحيح؛ لأن كون الباري تعالى خالقًا لا يوجب أن يتصف بما خلق من ظلم وكذب وطاعة ومعصية؛ لأن هذه الصفات؛ إنما هي لمن قامت به، فالظلم خلق من ظلم وكذب وطاعة ومعصية؛ لأن هذه الصفات؛ إنما هي لمن قامت به، فالظلم مثلًا: صفة للظالم... ألا ترى أن الأسود صفة لمن قام به

السواد، ولا يكون صفة لله تعالى، وإن كان تعالى هو خالق السواد، فكذلك الظلم والكذب والطاعة والمعصية كلها صفات لمن حلت به ولا يوجب ذلك وصف خالقها بها... ب- هذه الصفات من ظلم وكذب وجور ومعصية وطاعة... إنما خلقها سبحانه وتعالى لمن حلت فيه، فالظلم خلقه تعالى للظالم به، وخلق الجور للجائر به، وكذلك الكذب والمعصية... كما أنه خلق الظلمة للمظلم بها، وخلق الضوء للمستضيء به... فكما أنه تعالى خلق الظلمة لليل، والضياء للنهار... ولم يوجب ذلك كونه ظلمة ولا ضياء، فكذلك خلق الطاعة للطائع بها، والكذب كذبًا للكاذب به، والجور جورًا للجائر به؛ ولم يوجب ذلك كونه جائرًا ولا ظالمًا ولا كاذبًا... فصح أن خلقه تعالى لهذه الصفات لا يلزم وصفه بها.ج- أن الظلم والجور والكذب لا يكون ظلمًا ولا جورًا ولا كذبًا إلا إذا خالف الأمر... وهذا كله يصح الوصف به لمن فوقه آمر أمره وناه نهاه وهم الخلق... وأما الخالق فليس فوقه آمر ولا ناه، فلا يصح وصفه بشيء من هذا...

فإذا كان لا يلزم من كونه تعالى خالقًا للجور والظلم وصفه بشيء منها إضافة إلى أنه لا يصح وصفه بهذه الصفات، لأنها تستلزم أن يكون فوقه تعالى آمر، والله يتنزه عن ذلك. إذا كان الأمر كذلك؛ بطل قولكم "إن في أفعال العباد ما هو ظلم وكذب... فلو كان الله خالقًا لها لنسبت إليه"، وبذلك يبطل الجزء الأول من الشبهة. والله أعلم.

ثانيا: الرد على القسم الثاني من الشبهة:

وهو قولهم: كيف يعذب الله المكلفين على ذنوبهم وهو خلقهم فيهم، فأين العدل في تعذيبهم على ما هو خالقه فيهم؟...".

لقد رد شارح الطحاوية على هذا فقال: "إن ما يبتلى به العبد من الذنوب

الوجودية، وإن كانت خلقًا لله تعالى فهي عقوبة له على ذنوب قبلها، فالذنب يكسب الذنب ومن عقاب السيئة السيئة بعدها، فالذنوب كالأمراض التي يورث بعضها بعضًا. بقي أن يقال: فالكلام في الذنب الأول الجالب لما بعده من الذنوب. يقال: هو عقوبة أيضًا على عدم فعل ما خلق له وفطر عليه، فإن الله سبحانه وتعالى خلقه لعبادته وحده لا شريك له، وفطره على محبته وتأليهه والإنابة إليه، كما قال تعالى: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا... الآية [الروم: ٣٠]. فلما لم يفعل ما خلق له وفطر عليه من محبة الله وعبوديته عوقب على ذلك بأن زين له الشيطان ما يفعله من الشرك والمعاصي، فإنه صادف قلبًا خاليًا قابلًا للخير والشر، ولو كان فيه الخير الذي يمنع ضده لم يتمكن منه الشر قال تعالى:... كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاء إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ [يوسف: ٢٤]... وأما إذا صادف قلبًا فارغًا تمكن منه بحسب فراغه فيكون جعله مذنبًا مسيئًا في هذا الحال عقوبة له على عدم الإخلاص، وهو محض العدل. فإن قيل: فذلك العدم من خلقه فيه؟ فالجواب: هذا سؤال فاسد. فإن العدم كاسمه لا يفتقر إلى التكوين والإحداث، فعدم الفعل ليس أمرًا وجوديًا حتى يضاف إلى الفاعل...

وبذلك تبطل هذه الشبهة. والله أعلم.

الشبهة الرابعة: تبرير إرسال الرسل: إذا كان الله خالق أفعال العباد، وكان العباد لا فعل لهم فأي فائدة في إرسال الرسل ؟! يقول هشام الفوطي: "إذا كان الله لم يزل عالمًا بكفر الكافرين، فما معنى إرسال الرسل إليهم؟ وما معنى الاحتجاج عليهم؟ وما معنى تعويضهم لما قد علم أنهم لا يتعرضون له؟ هل يكون حكيمًا من دعا من يعلم أنه لا يستوجب له ومن لا يرجو إجابته؟".

مناقشة هذه الشبهة:

والجواب على هذه الشبهة من وجوه: الأول: هذه الشبهة تنبني على أن العباد لا فعل لهم بمعنى أنهم مجبورون على ما يكون منهم من تصرفات، وقد سبق بيان ما هو في هذا القول من لبس وإبطاله عند الرد على الشبهة الأولى، فإذا بطل الأصل، بطل الفرع.

الثاني: أن في قول هشام ما يشير إلى أن الله غير عالم بمن سيؤمن من عباده قبل إرسال الرسل، وفي هذا إضافة نقص إلى الله تعالى، وأنه سبحانه غير عالم بما سيكون، وإضافة النقص إلى الله ﷻ كفر، فما يؤدي إليه مثله. الثالث: يقول ابن تيمية: القدر يؤمن به ولا يحتج به، فمن لم يؤمن بالقدر ضارع المجوس، حيث أثبت خالقًا مع الله، ومن احتج بالقدر ضارع المشركين. قال تعالى: وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلا آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ [النحل: ٣٥]... ومن أقر بالأمر والقدر وطعن في عدل الله وحكمته كان شبيهًا بإبليس، فإن الله ذكر عنه أنه طعن في حكمته وعارضه برأيه، وأنه قال: بِمَآ أَغْوَيْتَنِي لأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الأَرْضِ وَلأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ [الحجر: ٣٩]. وإذا كان الاحتجاج بالقدر باطلًا، فهذه الشبهة باطلة من باب أولى؛ لأن فيها احتجاج بالقدر على إرسال الرسل.رابعًا: معلوم أن الله أرسل الرسل، وأنزل الكتب، لتصدق الرسل فيما أخبرت، وتطاع فيما أمرت. قال تعالى: وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ... الآية [النساء: ٦٤]. والإيمان بالقدر من تمام ذلك؛ إذ هو من جملة ما أمرت به الرسل. فمن نفى القدر - على زعم أنه يعارض إرسال الرسل - فقد كذب الرسل في بعض ما أمرت به، ومعلوم أن تكذيب الرسل كفر، فما يؤدي إليه مثله. خامسًا: أن الرسل إنما بعثوا بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان، فإن ما أتوا به من أمر

لا يعارض القدر، إنما هو تفصيل له كاشف له، وحاكم عليه، فالقدر أصل للأمر ومنفذ له، وشاهد ومصدق له، فلولا القدر؛ لما وجد الأمر ولا تحقق، ولا قام على ساقه، ولولا الأمر، لما تميز القدر ولا تبينت مراتبه وتصاريفه، فالقدر مظهر للأمر، والأمر تفصيل له، والله له الخلق والأمر، أمره تصريف لقدره، وقدره منفذ لأمره، والقدح في القدر إبطال للأمر، وكمال التوحيد إثباته؛ وبذلك يتبين سر إرسال الرسل، وأنه لا يتعارض مع القدر؛ بل كل منهما يصدق الآخر.

وبذلك تبطل هذه الشبهة.

(باب أفعال التولد عند المعتزلة)

تعريف المعتزلة لأفعال التولد، وبعض الأمثلة التي توضحها:

تعريف أفعال التولد: يقول الإسكافي: "أفعال التولد هي كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه أو الإرادة له، فهو متولد، وكل فعل لا يتهيأ وقوعه إلا بقصد، ويحتاج كل جزء منه إلى تجدد عزم وإرادة له، فهو خارج من حد التولد داخل في حد المباشر".

ثانيًا: الأمثلة: والأمثلة على ذلك كثيرة، منها: الألم الحادث عند الضرب، والألوان الحادثة عند الضربة، ومثل انحدار الحجر الحادث عن طرحه، والإدراك الحادث عن فتح البصر، وما أشبهها من المسببات غير المقصودة.

الفرع الثاني: خلاف المعتزلة في أفعال التولد:

لقد اختلف المعتزلة في أفعال التولد على أقوال، أهمها ما يلي:

القول الأول: قول من قال: إن المتولدات أفعال لا محدث لها، وممن قال بهذا القول: ثمامة بن الأشرس. يقول القاضي عبدالجبار - وهو يتكلم عن الخلاف حول

المتولدات -:"... فأما ثمامة بن الأشرس، فإنه جعل هذه الحوادث ما عدا الإرادة حدثًا لا محدث له".

شبهة ثمامة: يروي الشهرستاني رأي ثمامة في الفعل المتولد وشبهته فيقول:"... وانفرد ثمامة عن أصحابه بمسائل، منها: قوله إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها؛ إذ لم يمكنه إضافتها إلى فاعل أسبابها، لأنه يلزم أن يضيف الفعل إلى ميت مثلما إذا فعل السبب ومات ووجد المتولد بعده، ولم يمكنه إضافتها إلى الله تعالى، لأنه يؤدي إلى فعل القبيح وذلك محال، فتحير فيه وقال: المتولدات أفعال لا فاعل لها...".

المناقشة:

يقال لثمامة إنك حصرت أفعال التولد بين أن تكون فعلًا لله، أو فعلًا للعباد، أو فعلًا لا فاعل له ثم أبطلت أن تكون فعلًا لله أو فعلًا للعباد، ليثبت لك رأيك الباطل، وهو أنها فعل لا فاعل له، ونقول: إن قولك أفعال التولد فعل لا فاعل له باطل، وذلك أنه يلزم من هذا القول إجازة حدوث كل فعل لا من فاعل، لأنه لا فرق بين بعضها وبين البعض الآخر في الاحتياج إلى محدث وفاعل. وإجازة حدوث كل فعل لا من فاعل كفر، لأنه يؤدي إلى إبطال الصانع، وما يؤدي إلى الكفر مثله. يقول الجويني - وهو يرد على أصحاب التولد- "وإذا جاز ثبوت فعل لا فاعل له جاز -أيضا- المصير إلى أن ما نعلمه من جواهر العالم وأعراضه ليست فعلًا لله، ولكنها واقعة عن سبب مقدور موجب لما عداه، وذلك خروج عن الدين وانسلال عن مذهب المسلمين".

وأيضا: فإن قولكم هذا: مناف للعقل الصحيح؛ إذ أنه ليس هناك إلا خالق أو مخلوق أو صفة للخالق، وهذه المتولدات ليست خالقة ولا صفة للخالق، فإذا هي مخلوقة، وإذا كانت كذلك؛ بطل قولكم: إنها فعل لا فاعل له، وإذًا فالقول بأن

المتولدات فعل لا فاعل له باطل، فلم يبق إلا أن تكون فعلًا لله أو للعباد، وقد أقررت بأن المتولدات ليست من أفعال العباد، وهو ما نوافقك عليه، وإذا بطل أن تكون المتولدات فعلًا لا فاعل له ولم تكن من أفعال العباد، لم يبق إلا أنها من فعل الله تعالى، وهو القول الحق - إن شاء الله - بل إن في القول بأنها ليست من صنع الله منافاة لصريح القرآن. قال تعالى: اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ.... [الزمر: ٦٢].

القول الثاني: قول من نسبها إلى طبع الإنسان كالجاحظ أو فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة كالنظام ومعمر. يقول القاضي عبدالجبار: "وأما المتولدات ففيها نوع من الاختلاف... ففي الناس من علقها بالطبع على ما قاله أبو عثمان الجاحظ في أفعال الجوارح والمعروفة، ولم يجعل الواقع عند الاختيار سوى الإرادة دون الحركات وما شاكلها. وفيهم من قال: إن هذه الحوادث التي تحدث في الجمادات، إنها تحصل فيها بطبع المحل، وهو النظام، وإليه ذهب معمر".ويقول النظام: "إن كل ما جاوز حد القدرة، فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة، بمعنى أن الله طبع الحجر إذا دفعته اندفع".

المناقشة:

ستتضمن المناقشة - إن شاء الله - الرد على الجاحظ، ثم الرد على النظام ومعمر، فنقول وبالله التوفيق.

أولًا: الرد على الجاحظ:

لقد رد القاضي عبدالجبار على الجاحظ قوله: إن المتولدات تحصل بطبع الإنسان، وإليك بعض ردوده كما يرويها عبدالكريم عثمان ملخصة.١ - إن حال المتولدات لا يختلف عن حال المباشرة، لأن الفعل المتولد يقع عند حصول السبب وزوال الموانع، والفعل المباشر يحصل عند تكامل البواعث إلى الفعل، وإذا ما

حصلت سببًا للفعلين، فهي سبب مباشر للفعل المبتدئ، وسبب بالواسطة للفعل المتولد، فأين الفرق بينهما وكلاهما يحصل من الفاعل؟ وكيف يحصل المراد بالطبع والإرادة باختيار الفاعل مع أن الحالة فيهما سواء، فإما أن يعلقا جميعًا بالطبع، أو يضافا إلى الفاعل.، أما أن يجعل أحدهما بالطبع، والآخر باختيار الفاعل فلا.٢ - إن تعليق الجاحظ للمتولد بالطبع يوجب أن يضاف الفعل إلى المحل الذي حصل له الفعل لا إلينا، فيسمى المحل فاعلًا، ويستحق الذم والمدح، وهذا محال فما يؤدي إليه مثله.٣ - إذا كان الإنسان يفعل هذه المتولدات طباعًا عند الإرادة، فما هي الحاجة إلى وجود القدرة؟ إن مثل هذا القول يجوز أن يقع الفعل دون القدرة عليه.٤ - ما دام الفعل يقع حتمًا بطبع الإنسان إذا وجدت الإرادة والدواعي إليه، فإنه يجوز أن يوجد داع وإرادة أخرى معارضة للإرادة الأولى والداعي الأول، فيقع فعل أيضًا، وهكذا يجتمع فعلان متناقضان في وقت واحد، واجتماع المتناقضين مستحيل، فما يؤدي إليه مثله.

وإذًا فقول الجاحظ: إن الفعل المتولد يقع بطبع الإنسان باطل، وإذا بطل أن تكون الأفعال المتولدة طباعًا؛ فإما أن تكون من الله أو من الإنسان؛ إن كانت من الإنسان، فتكون كالأفعال الاختيارية، ويشملها ما يشمل الأفعال الاختيارية من رد، وقد سبق الرد عليها عند الرد على شبهات المعتزلة في أفعال العباد الاختيارية. وإن كانت من الله فقد سلموا وأذعنوا للحق. والله أعلم.

ثانيًا: الرد على النظام ومعمر:

ذكرت عند عرضي لرأي النظام ومعمر أنهما يذهبان إلى أن المتولدات من أفعال الله تعالى بإيجاب الخلقة: ونقول: إن هذا الرأي يشتمل على حق وباطل؛ فأما قولهم: إن المتولدات من أفعال الله تعالى، فهو حق. وأما قولهم: بإيجاب الخلقة؛ فإنه باطل،

ولذلك خطأهم البغدادي حيث قال: "وزعم النظام منهم أن المتولدات كلها من أفعال الله تعالى بإيجاب الخلقة... ثم قال: وهذا القائل عندنا مصيب في قوله: إن الله خالق المتولدات ومخطئ في دعواه إيجاب الخلقة على معنى أن الله طبع الحجر على أن لا يقف في الهواء، لأن وقوفه جائز عندنا...".كذلك رد القاضي على النظام ومن معه، ونختار من ردوده ما يتناسب والجزء المرفوض لدينا من قول النظام، وهو قوله"... بإيجاب الخلقة". أي: أن الله طبع الحجر طبعا على أن يذهب إذا دفعه دافع، وينزل إذا رماه رام. فنقول وبالله التوفيق:١ - يرى القاضي أنه بناء على هذا القول: يلزم العبد أن لا يفعل شيئًا من الأعراض أو الأفعال أصلًا على وجه يتعلق به الاختيار، ويستحق المدح والذم عليه، لأنها كلها تحصل له بطبع المحل أو إيجاب الخلق، وهو باطل فما يؤدي إليه مثله.٢ - يرى القاضي أيضًا أن موقف من يقول بالطبع والطبيعة أسوأ من موقف الدهرية، فإن هؤلاء نفوا وجود الصانع، فأمكن لهم أن يعلقوا الفعل بالطبع، أما أولئك المعتزلة فقد أثبتوا الله، فكيف يصح لهم أن ينفوا تعلق الأشياء به ؟! ٣ - أن قول النظام ومعمر المتولدات تحصل بإيجاب الخلقة يوجب عليهم أن لا تقع الثقة بالنبوات لتجويزهم حصول المعجزات بطبع المحل. ومعلوم بطلان هذا، فما يؤدي إليه مثله.

وإذًا فقول النظام ومعمر والمتولدات تحصل بطبع المحل باطل، وإذا بطل هذا الجزء، بقي الجزء الأول من قولهم، وهو أن المتولدات من فعل الله، وهو القول بالحق - إن شاء الله - والله أعلم.

القول الثالث:

وهو قول أكثر المعتزلة: وقد قسموا أفعال التولد إلى قسمين:

القسم الأول: ما تولد من غير الحي، كحرق النار، وتبريد الثلج، وقد اختلفوا فيه

فقال بعضهم: فعل الله ﷻ، وقال آخرون: فعل الطبيعة، وقال فريق ثالث: أفعال الله لا فاعل لها. القسم الثاني: ما تولد من الإنسان أو الحي: قالوا: هذا من فعل الإنسان، وممن قال بهذا القول بشر بن المعتمر منشئ القول بالتولد.

المناقشة:

ذكرت أن القسم الأول من أفعال التولد وهو ما تولد من غير الحي، ذكرت أنهم اختلفوا فيه، فقال بعضهم: إنه من فعل الله ﷻ وهذا القول يوافق القول بحق - إن شاء الله -، وقال البعض الآخر: إنه من فعل الطبيعة، وهؤلاء يتفق قولهم وقول النظام، وقد سبق الرد عليه، وقال الفريق الثالث: إنها أفعال لا فاعل لها، وهذا القول يتفق مع رأي ثمامة، وقد سبق الرد عليه.

إذًا لم يبق إلا القسم الثاني: وهو ما تولد من فعل الإنسان أو الحي، قالوا: إنه من فعل الإنسان أو الحي.

والرد على هذا القسم كالآتي: أولًا: لقد رد على هذا القول ابن حزم رحمه الله فقال: إن كل ما في العالم من جسم أو عرض في جسم أو أثر في جسم، فهو فعل الله ﷻ بمعنى أنه خلقه؛ وكل ذلك مضاف بنص القرآن، وبحكم اللغة إلى ما ظهر منه من حي أو جماد. قال تعالى: فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاء اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ [الحج: ٥]. فقد نسب الله ﷻ الاهتزاز والإنبات والربو إلى الأرض؛ مع أنه سبحانه وتعالى هو الفاعل لذلك؛ مما يدل على أن النسبة إليها لكونه ظهر منها... وقال تعالى: وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ... الآية [النساء: ٩٢]. فسمى تعالى المخطئ قاتلًا، وأوجب عليه حكمًا، وهو لم يقصد قتله، لكنه تولد عن فعله... إلى أن قال: ولم تختلف أمة، ولا لغة في صحة قول القائل: مات فلان، وسقط الحائط. فقد نسب الله تعالى وجميع خلقه الموت إلى الميت، والسقوط إلى الحائط.

لظهور كل ذلك منها. فصح بكل ما ذكرنا أن إضافة كل أثر في العالم إلى الله تعالى، هي غير إضافته إلى ما ظهر منه أو تولد عنه، فلظهوره منه، اتباعًا للقرآن والسنة، وما يفسرهما من اللغة الفصحى، لأنه لا فرق بين ما ظهر من حي مختار أو غير حي مختار في أن كل ذلك ظاهر مما ظهر منه، وأنه مخلوق لله تعالى، إلا أن الله خلق في الحي اختيارًا لما ظهر منه، ولم يخلق الاختيار فيما ليس حيًا ولا مريدًا. فما تولد عن فعل فاعل، فهو فعل الله ﷻ بمعنى أنه خلقه، وهو فعل ما ظهر منه بمعنى أنه ظهر منه، قال تعالى: فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى.... الآية [الأنفال: ١٧]. وقال تعالى: أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ [الواقعة: ٦٣ - ٦٤]. فقد نسب الله ﷻ الرمي إلى نبيه ﷺ ولنفسه؛ مما يدل على أن نسبته للرسول ﷺ لظهوره منه، ونسبته إلى الله لكونه الفاعل.

كذلك رد البغدادي على أصحاب التولد، فقال: إن أفعال التولد من فعل الله ﷻ ولا يصح أن يكون الإنسان فاعلًا في غير محل قدرته؛ لأنه يجوز أن يمد الإنسان وتر قوسه، ويرسل السهم من يده، فلا يخلق الله تعالى في السهم ذهابًا، ويجوز أن يقع السهم على ما أرسله إليه، ولا يؤثر فيه. ولأن الإنسان ليس مكتسبًا لهذا الفعل حتى يضاف إليه، وإنما يصح من الإنسان اكتساب فعله من محل قدرته...

وأيضا: فإن قولكم هذا، يؤدي إلى إثبات صانع مع الله، وهو باطل باتفاق منا ومنكم، فما يؤدي إليه مثله. والله أعلم.

(باب رأي المعتزلة في اللطف والصلاح والأصلح)

المطلب الأول: مسألة اللطف

يحسن قبل البدء في الكلام على هذه المسألة أن نعرف ما هي حقيقة اللطف؟

يجيبنا على هذا السؤال: القاضي عبدالجبار فيقول: "اعلم أن اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب، ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح".

شرح التعريف:

يرى القاضي أن اللطف هو كل ما يحمل الإنسان إلى اختيار الواجبات، وترك المنهيات، أو يكون بسببه أقرب إلى اختيار المأمورات، أو ترك المنهيات.

الفرع الأول: رأي المعتزلة في اللطف:

لمعرفة رأي المعتزلة هنا؛ لابد أن نسوق شيئًا من أقوالهم التي قالوها في هذا الصدد. يقول القاضي عبدالجبار: "اعلم أن شيوخنا المتقدمين كانوا يطلقون القول بوجوب الألطاف إطلاقًا، ولا وجه لذلك، بل يجب أن يقسم الكلام فيه ويفصل؛ فنقول: إن اللطف؛ إما أن يكون متقدمًا للتكليف، أو مقارنًا له، أو متأخرًا عنه. فإن كان متقدمًا؛ فلا شك في أنه لا يجب؛ لأنه... لا يجب إلا لتضمنه إزاحة علة المكلف، ولا تكليف هناك حتى يجب هذا اللطف...، وأيضًا فإنه... جرى مجرى التمكين، ومعلوم أن التمكين قبل التكليف لا يجب؛ فكذلك اللطف. وإن كان مقارنًا له؛ فلا شبهة أيضًا في أنه لا يجب؛ لأن أصل التكليف إذا كان لا يجب؛ بل القديم تعالى متفضل به مبتدئًا فلأن لا يجب ما هو تابع له أولى... ثم لا يفترق الحال بين ما إذا كان لطفًا في الواجبات، وبين ما إذا كان لطفًا في النوافل، فإنه تعالى كما كلفنا الواجبات، فقد كلفنا النوافل أيضًا، فكان يجب عليه اللطف، سواء كان لطفًا في فريضة أو في نافلة خلاف الواحد منا...". ويقول في موضع آخر: "... وقد بينا أن ما وجد مع التكليف... لا يكون واجبًا.. وإنما يجب ما يتأخر عن حال التكليف من التمكين والألطاف، وما لا يصحان إلا به...". ويقول في موضع ثالث - وهو يتكلم

عن رأي المعتزلة في اللطف -: "ومنهم من يقول: إنه يجب على الله أن يفعل بالمكلف الألطاف، وهو الذي يذهب إليه أهل العدل حتى منعوا أن يكون خلاف هذا قولًا لأحد من مشايخهم. فذكروا أن بشر بن المعتمر رجع إلى هذه المقالة، حكاه عنه أبو الحسين الخياط، وغيره. وقد كان جعفر بن حرب... يذهب إلى أن المكلف إذا كان ما يفعله من الإيمان مع عدم اللطف... أعظم ثوابًا، فاللطف غير واجب؛ ومتى لم تكن الحال هذه، فاللطف واجب. وقد حكي عنه الرجوع عن هذا المذهب".

من كلام القاضي: يظهر لنا أن شيوخه المتقدمين كانوا يطلقون القول بوجوب الألطاف، وأنه يرى أنه لا وجه لذلك؛ بل لابد من تقسيم اللطف إلى ثلاثة أقسام:-

الأول: أن يكون اللطف متقدمًا على التكليف، وهذا القسم لا يجب، ويعلل ذلك؛ بأن اللطف يتضمن إزاحة علة المكلف، ولا تكليف هناك، ولأن اللطف يجري مجرى التمكين، والتمكين قبل التكليف لا يجب، فكذلك اللطف.

الثاني: أن يكون اللطف مقارنًا للتكليف؛ وهذا القسم أيضًا لا يجب، لأن أصل التكليف إذا كان لا يجب والله متفضل به ابتداء، فما هو تابع له أولى. الثالث: أن يكون اللطف متأخرًا عن التكليف، وهذا القسم واجب، سواء كان لطفًا في فريضة أو نافلة خلاف الواحد منا؛ وعلى ذلك فالذي يجب من أقسام اللطف القسم الثالث؛ وهو ما إذا كان اللطف متأخرًا عن التكليف؛ سواء كان لطفًا في فريضة أو نافلة، أما إذا كان سابقًا للتكليف أو مقارنًا له، فلا يجب. كما نستنتج أن هذا الرأي لم يختلف فيه المعتزلة؛ إذ أن من كان من مشايخهم له رأي خاص كبشر بن المعتمر الذي يرى: عدم وجوب اللطف، وجعفر بن حرب الذي يرى: وجوبه في حالة، وعدم وجوبه في أخرى. قد رجعوا عن أقوالهم إلى قول عامة المعتزلة. وإذًا فالقول بوجوب اللطف

قد اتفقت عليه المعتزلة، وقيده القاضي باللطف المتأخر عن التكليف.

الفرع الثاني: شبهة المعتزلة التي يتمسكون بها في قولهم بوجوب اللطف على الله، ومناقشتها:

عرفنا آنفًا أن المعتزلة ترى وجوب اللطف على الله، والآن لنعرف ما هي شبهتهم التي يتمسكون بها مع المناقشة.

الشبهة: يقول القاضي: "والدليل على صحة ما اخترناه من المذهب هو أنه تعالى إذا كلف المكلف وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب، وعلم أن في مقدوره ما لو فعله به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح، فلابد من أن يفعل به ذلك الفعل، وإلا عاد بالنقض، وصار الحال فيه كالحال في أحدنا إذا أراد من بعض أصدقائه أن يجيبه إلى طعام قد اتخذه وعلم من حاله أنه لا يجيبه إلا إذا بعث إليه بعض أعزته من ولد أو غيره، فإنه يجب عليه أن يبعث إليه، حتى إذا لم يفعل عاد بالنقض على غرضه، كذا هنا".

المناقشة:

يقال لهم: ما مرادكم بهذا اللطف الذي إذا فعله الله بالعبد اختار عنده الإيمان على الكفر؟ "إن كنتم تريدون به البيان العام والهدى العام والتمكين من الطاعة وتهيئة أسبابها، فهذا حاصل لكل كافر بلغته الحجة، وتمكن من الإيمان ؛ لكنه لم يلزم منه إيمانهم؛ بل وجدناهم قد بلغتهم الحجة، ومع ذلك لم يؤمنوا. فعلى هذا: تفسيركم اللطف بهذا المعنى لا يلزم منه الإيمان حتى يقال بوجوبه أو عدم وجوبه. وإن كنتم تريدون باللطف الذي إذا فعله سبحانه وتعالى بعبده أصبح مؤمنًا، وإذا لم يفعله لم يكن مؤمنًا؛ وهو التوفيق إلى فعل ما يرضيه؛ وذلك بأن يجعله مريدًا له محبًا له مؤثرًا له على غيره، ويجعله مبغضًا كل ما يسخطه وكاره له، كما قال تعالى:...

وَلَكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُوْلَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ [الحجرات: ٧]. فهذا اللطف قد فعله الله بمن شاء من عباده تفضلًا لا واجبًا، بدليل قوله تعالى: وَلَوْلاَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلًا [النساء: ٨٣]. وبدليل قوله تعالى: وَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا.... [النور: ٢١]. ولأنه لو كان واجبًا لاستلزم أن يكون الناس كلهم مؤمنين فلما لم يكن ذلك دل على أنه ليس بواجب. ولأن الواجب على الله محال؛ لاستحالة موجب فوقه يوجب عليه شيئًا، ثم إن قياسكم الغائب على الشاهد مع الفارق، لأن المخلوق يجوز في حقه الوجوب بعكس الخالق؛ فلا. وإذا فالقياس باطل؛ وبذلك يبطل قولكم أنه يجب على الله أن يفعل بعبده اللطف الذي يختار عنده الإيمان على الكفر؛ وعليه فتبطل شبهتكم من أساسها. والله أعلم.

المطلب الثاني: مسألة الصلاح والأصلح

يحسن قبل البدء في الكلام عن الصلاح والأصلح أن نعرفهما: الصلاح: ضد الفساد، وكل ما عرى من الفساد؛ فهو صلاح؛ وهو الفعل المتوجه إلى الخير من قوام العالم وبقاء النوع في العاجلة، والمؤدي إلى السعادة السرمدية في الآخرة. أما الأصلح: فهو ما إذا كان هناك صلاحان وخيران، وكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق، فإنه يكون الأصلح.

الفرع الأول: رأي المعتزلة في الصلاح والأصلح:

لمعرفة رأي المعتزلة في الصلاح والأصلح؛ لابد أن نسوق شيئًا من أقوالهم أو أقوال من نقل عنهم، فنقول وبالله التوفيق. يقول النظام: "إن الله لا يقدر على أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم، ولا يقدر أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة، لأن نعيمهم صلاح لهم، ونقصان ما فيه صلاحهم ظلم".ويقول الشهرستاني - وهو يبين

رأي المعتزلة في الصلاح والأصلح-: "واتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وأما الأصلح... ففي وجوبه خلاف عندهم". ويقول في موضع آخر: "وقالت المعتزلة: الحكيم لا يفعل فعلًا إلا لحكمة وغرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث، والحكيم من يفعل لأحد أمرين؛ إما أن ينتفع أو ينتفع غيره، ولما تقدس الرب تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره، فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح، ثم الأصلح هل تجب رعايته، قال بعضهم: تجب كرعاية الصلاح، وقال بعضهم: لا تجب؛ إذا الأصلح لا نهاية له، فلا أصلح إلا وفوقه ما هو أصلح منه...". ويقول في موضع ثالث - وهو يحكي رأي جمهور المعتزلة في الأصلح -: "وقال جمهور المعتزلة... إن الله لا يفعل بالعباد كلهم إلا ما هو أصلح لهم في دينهم وأدعى لهم إلى العمل بما أمرهم به، وأنه لا يدخر عنهم شيئًا يعلم أنهم يحتاجون إليه في أداء ما كلفهم به... ثم يقول: وقالوا في الجواب عن مسألة من سألهم "هل يقدر الله تعالى أن يفعل بعباده أصلح مما فعله بهم؟". قالوا: إن أردت أنه يقدر على أمثال الذي هو أصلح، فالله يقدر على أمثاله إلى ما لا غاية له ولا نهاية، وإن أردت يقدر على شيء أصلح من هذا، أي: يفوقه في الصلاح قد ادخره عن عباده، فلم يفعله بهم؛ مع علمه بحاجتهم إليه في أداء ما كلفهم به، فإن أصلح الأشياء هو الغاية، ولا شيء يتوهم وراء الغاية فيقدر عليه أو يعجز عنه".

من هذه النصوص؛ يظهر لنا أن المعتزلة قد اتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير؛ بل ويجب عليه ذلك.

وأما الأصلح: فقد اختلفوا فيه. فجمهورهم: يرون وجوبه على الله لأن أصلح الأشياء -عندهم- هو الغاية، وقد فعله الله بعباده، ولا شيء يتوهم وراء الغاية، فيجب

أو لا يجب. وبعضهم: ذهب إلى أنه لا يجب على الله رعاية الأصلح لعباده، كبشر ابن المعتمر، لأن الأصلح لا غاية ولا نهاية له.

والخلاصة: أن المعتزلة يقولون بوجوب الصلاح والأصلح؛ ما عدا بشر بن المعتمر ومن تابعه، فإنهم خالفوا في وجوب الأصلح فقط.

الفرع الثاني: مناقشة رأي المعتزلة في الصلاح والأصلح:

ذكرت عند عرضي لرأي المعتزلة في الصلاح والأصلح؛ أن المعتزلة يرون وجوب الصلاح والأصلح على الله لعباده. ونقول: إن الله تعالى أمر العباد بما فيه صلاحهم، ونهاهم عما فيه فسادهم، وأنه تعالى يفعل بالعباد ما فيه صلاحهم؛ لكن لا على سبيل الوجوب، وذلك لأن الوجوب منفي عن الله تعالى؛ إذ المفهوم منه ما ينال تاركه ضرر عاجلًا أو آجلًا أو ما يكون نقيضه محال. وهذا كلها يتنزه الله عنها، فإنه تعالى لا ينتفع بعمل ولا يتضرر بتركه، ولا يلزم من ذلك محال. بل إن الواجب على الله محال، لاستحالة موجب فوقه، يوجب عليه شيئًا. يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في معرض درء على من يقول بالوجوب على الله: "وأما الإيجاب عليه سبحانه وتعالى والتحريم بالقياس على خلقه فهذا قول القدرية، وهو قول مبتدع مخالف لصحيح المنقول، وصريح المعقول. وأهل السنة متفقون على أنه سبحانه خالق كل شيء وربه ومليكه، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأن العباد لا يوجبون عليه شيئًا؛ ولهذا كان من قال أهل السنة بالوجوب قال: إنه كتب على نفسه الرحمة وحرم الظلم على نفسه، لا أن العبد نفسه مستحق على الله شيئًا كما يكون للمخلوق على المخلوق. فإن الله هو المنعم على العباد بكل خير، وهو الخالق لهم، وهو المرسل إليهم الرسل، وهو الميسر لهم بالإيمان والعمل الصالح، ومن توهم من القدرية والمعتزلة، ونحوهم: أنهم يستحقون عليه من جنس ما يستحقه الأجير على المستأجر، فهو جاهل في ذلك.

وإذا كان كذلك لم تكن الوسيلة إليه إلا بما من به من فضله وإحسانه، والحق الذي لعباده: هو من فضله وإحسانه ليس من باب المعاوضة، ولا من باب ما أوجبه غيره عليه، فإنه سبحانه يتعالى عن ذلك".

من كلام ابن تيمية وما قبله يظهر أنه لا واجب على الله، فكل نعمة من الله على خلقه تعتبر من باب التفضل حتى ما أوجبه سبحانه وتعالى على نفسه من باب التفضل؛ لأنه لم يوجبه أحد عليه. وبذلك يبطل الوجوب على الله؛ وإذا بطل الوجوب عليه سبحانه وتعالى؛ بطل قول المعتزلة بوجوب الصلاح والأصلح على الله لعباده. كذلك رد الغزالي على المعتزلة قولهم: وجوب الصلاح والأصلح على الله، فقال: "ومما يدل على بطلان قول المعتزلة بوجوب الصلاح والأصلح المشاهدة والوجود، ثم قال: فإننا نريهم من أفعال الله تعالى ما يلزمهم الاعتراف بأنه لا صلاح فيها للعبد؛ فإنا نفرض ثلاثة أطفال مات أحدهم وهو مسلم في الصبا، وبلغ الآخر وأسلم ومات مسلمًا بالغًا، وبلغ الثالث كافرًا ومات على الكفر، فإن العدل عندهم أن يخلد الكافر البالغ في النار، وأن يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم، فإذا قال الصبي: يا رب: لم حططت رتبتي عن رتبته؟ فيقول: لأنه بلغ فأطاعني، وأنت لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ، فيقول: يا رب لأنك أمتني قبل البلوغ فكان صلاحي في أن تمدني بالحياة حتى أبلغ فأطيع فأنال رتبته، فلم حرمتني هذه الرتبة أبد الآبدين وكنت قادرًا على أن تؤهلني لها؟ فلا يكون له جوابًا إلا أن يقول: علمت أنك لو بلغت لعصيت، وما أطعت وتعرضت لعقابي وسخطي، فرأيت هذه الرتبة النازلة أولى بك وأصلح لك من العقوبة، فينادي الكافر البالغ من الهاوية، ويقول: يا رب أو ما علمت أني إذا بلغت كفرت؟ فلو أمتني في الصبا وأنزلتني في تلك المنزلة النازلة لكان أحب إلي من التخليد في النار وأصلح لي، فلم

أحييتني؟... ثم قال ومعلوم أن هذه الأقسام موجودة وبها يظهر على القطع لأن الأصلح ليس بواجب.كذلك رد عليهم الإسفراييني فقال - في جملة رده-:"... وكل عاقل يعلم أن الكافر لا صلاح له في كفره ولا ما يحل به من تبعات فعله، فعلى هذا يجب أن تكون حجة الله منقطعة حتى لا يكون له على عبيده حجة، ويصور ذلك في ثلاثة ولدوا دفعة واحدة أمات الله أحدهم في حال الطفولة وبلغ الاثنان، أسلم أحدهما، وبقي الآخر كافرًا..". ثم أتى برد الغزالي. وبما ذكرت يتضح بطلان قول المعتزلة يجب على الله أن يفعل بالعباد ما فيه صلاحهم. والله أعلم.

(باب رأي المعتزلة في بعثة الرسل)

وجه اتصال بعثة الرسل بأصل العدل: يقول القاضي عبد الجبار: "ووجه اتصال بعثة الرسل بباب العدل: هو أن الكلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشرعيات، فلا بد أن يعرفناها، لكي لا يكون مخلا بما هو واجب عليه، ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه"

رأي المعتزلة في بعثة الرسل

لمعرفة رأي المعتزلة في بعثة الرسل لابد أن نسوق شيئا من أقوالهم أو أقوال من نقل عنهم، فنقول وبالله التوفيق. يقول القاضي عبدالجبار:"... إن البعثة متى حسنت وجبت على معنى أنها متى لم تجب قبحت لا محالة...".ويقول في موضع آخر: "اعلم أنه إذا صح أن الذي يبعث له الرسول، تعالى هو ما ذكرناه من تعريف المصالح... فلا شبهة في أن ذلك واجب كما أنه إذا كلف المكلف فلابد من أنه يجب التمكين وإزاحة العلل...".ويقول في موضع ثالث:"... يجب على كل حال بعثة الرسل؛ لأنه لا فرق بين أن يحتاج إليها في الشروط التي لا تتم العبادات إلا بها، أو في

نفس العبادات...".ويقول الغزالي - وهو يحكي رأي المعتزلة في بعثة الرسل-: "وقالت المعتزلة أن بعثة الأنبياء واجبة".

من هذه الأقوال: يظهر أن المعتزلة ترى وجوب بعثة الرسل على الله؛ لأنها من مقتضيات عدله؛ إذ أن فيها صلاحنا، وقد علم الله ذلك، فلو لم يبعث رسولًا لأخل بما هو واجب عليه. والله يتنزه عن ذلك.

مناقشة رأي المعتزلة في بعثة الرسل

عرفنا آنفًا - عند عرض رأي المعتزلة في بعثة الرسل - أن المعتزلة يرون وجوب بعثة الرسل على الله، ولو لم يفعل؛ لأخل بما هو واجب عليه. ويقال لهم: ما مرادكم بالواجب هنا؟ إن كنتم تريدون واجبًا على الله أوجبه الغير عليه، فهذا باطل؛ لأنه يستحيل موجب يوجب على الله شيئًا، لمنافاته مشيئة الله واختياره المطلق في مخلوقاته، ولأن في ترك هذا النوع من الواجب: إما حصول مضرة أو فوات منفعة أو لزوم محال. والله تعالى يتنزه عن ذلك كله، فإنه لا ينتفع بإرسال الرسل، ولا يتضرر بترك إرسالهم، ولا يلزم من عدم إرسالهم محال بالنسبة له تعالى.

وإذًا فالقول بوجوب بعثة الرسل من هذا الوجه باطل.

بقي الواجب الذي أوجبه سبحانه وتعالى على نفسه بمقتضى وعده وعدله وحكمته؛ وهو أنه تعالى لا يعذب إلا بعد إرسال الرسل قال تعالى:... وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا [الإسراء: ١٥]. وقال تعالى: ذَلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ [الأنعام: ١٣١]. وقال تعالى: رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللهُ عَزِيزًا حَكِيمًا [النساء: ١٦٥]. وإذا كان مرادكم بوجوب بعثة الرسل من هذا الوجه؛ فنحن نوافقكم عليه. يقول ابن القيم: "إن تعذيب الله لمن يريد تعذيبه، لا يكون إلا بعد إرسال الرسل؛ أما قبل ذلك،

فإنه لا يريد هلاكهم؛ لأنهم معذورون بغفلتهم وعدم بلوغ الرسالة إليهم. قال تعالى: ذَلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ [الأنعام: ١٣١]...".

ثم إن هذا الواجب من باب التفضل لأن الله تعالى تفضل به ولم يوجبه أحد عليه، ولا يلزم منه أن الله تعالى لو لم يفعله لأخل بما هو واجب عليه؛ وإلا انتفت مشيئة الله واختياره المطلق.

وإذًا فإرسال الرسل منة من الله وفضل، وليس من قبيل الواجب الذي أوجبه الغير عليه بحيث لو لم يفعله لأخل بما هو واجب عليه.

(باب الأصل الثالث عند المعتزلة الوعد والوعيد)

المبحث الأول: رأي المعتزلة في الوعد.

المطلب الأول: عرض ما تيسر من شبهات المعتزلة التي يؤيدون بها رأيهم في الوعد مع المناقشة

لقد أيد المعتزلة رأيهم في الوعد بشبهات، منها ما يلي:

الشبهة الأولى:

قال تعالى:... وَمَن يَخْرُجْ مِن بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلى اللهِ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَّحِيمًا [النساء: ١٠٠].

وجه الدلالة: يقول الزمخشري: ""فقد وقع أجره على الله" فقد وجب ثوابه عليه؛ إذ أن حقيقة الوجوب: هو الوقوع والسقوط. قال تعالى: فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا... الآية [الحج: ٣٦]. أي: سقطت، ويقال: وجبت الشمس: سقط قرصها.. والمعنى: فقد علم الله كيف يثيبه وذلك واجب عليه".

ويقول الرازي: "قالت المعتزلة: هذه الآية تدل على أن العمل يوجب الثواب

على الله؛ لأنه تعالى قال: فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلى اللهِ [النساء:١٠٠]. ثم قالوا: وذلك يدل على قولنا من ثلاثة أوجه.

الأول: أنه ذكر لفظ الوقوع، وحقيقة الوجوب هي: الوقوع والسقوط. قال تعالى: فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا.... الآية [الحج: ٣٦] أي: سقطت.

الثاني: ذكر لفظ الأجر والأجر: عبارة عن المنفعة المستحقة، فأما الذي لا يكون مستحقًا، فذلك لا يسمى أجرًا؛ بل هبة. الثالث: قوله عَلَى اللهِ وكلمة "على" للوجوب. قال تعالى: وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا... الآية [آل عمران: ٩٧].

المناقشة:

إنا لا ننازع في دلالة الآية على الوجوب، لكن بحكم الوعد والتفضل والكرم، لا بحكم الاستحقاق. وذلك لما يلي:

١ - أن الإنعام يوجب على المنعم عليه الاشتغال بالشكر والخدمة، ونعم الله تعالى على عباده لا تحصى، كما قال تعالى: وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ اللهِ لاَ تُحْصُوهَا... الآية [إبراهيم: ٣٤]. وإذا كان كذلك؛ فتلك النعم السالفة توجب على العبد الاشتغال بالطاعة والشكر، وأداء الواجب لا يكون سببًا لاستحقاق شيء آخر، فوجب أن لا يكون اشتغال العبد بالطاعة علة لاستحقاق الثواب على الله.٢ - لو كان العمل علة لوجوب الثواب لكان إما أن يمتنع من الله تعالى أن لا يثيب، أو يصح. فإن امتنع أن لا يثيب؛ فحينئذ يكون الصانع علة موجبة لذلك الثواب لا فاعلًا مختارًا. وإن صح: فبتقدير أن لا يثيب: إن لم يصر مستحقًا للذم لم يتحقق معنى الوجوب، وإن صار مستحقًا للذم لزم أن يكون ناقصًا لذاته مستكملًا بذلك الفعل الذي يفعله، وذلك محال.

٣ - أن العبد لا يدخل الجنة بعمله، وإنما يدخلها بفضل الله ورحمته بسبب عمله. قال تعالى: الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِ... الآية [فاطر: ٣٥].وعن عائشة رضي الله عنها: أن النبي ﷺ قال: ((... سددوا وقاربوا وأبشروا فإنه لا يدخل أحدًا الجنة عمله. قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا. إلا أن يتغمدني الله بمغفرة ورحمة)).فإذا كان العبد لا يدخله الجنة عمله لم يستحق بعمله على الله شيئًا. ثم إن كون العبد لا يستحق بعمله على الله شيئًا لا يتنافى مع الحق الذي أوجبه الله على نفسه. قال ﷺ: ((يا معاذ بن جبل:... هل تدري ما حق الله على العباد؟ قال: قلت: الله ورسوله أعلم، قال: فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا... ثم قال: يا معاذ بن جبل، قلت: لبيك يا رسول الله وسعديك. قال: هل تدري ما حق العباد على الله إذا فعلوا ذلك؟ قال: الله ورسوله أعلم قال: أن لا يعذبهم)). لأن هذا الحق أوجبه الباري على نفسه ولم يوجبه العبد عليه بعمله.

إضافة إلى ما ذكرنا؛ فإن الوجوب على الله بمعنى: أن يوجب أحد عليه شيئًا باطل، وقد سبق أن بينا وجه بطلانه في موضع سابق. وإذًا فإذا كان المراد بالوجوب في الآية بحكم ما أوجبه الغير عليه، فهذا باطل؛ إذ لا سلطان فوق سلطانه تعالى، وإن كان بحكم ما أوجبه على نفسه، فهذا حق وله تعالى أن يوجب على نفسه ما يشاء، وإذا أرادوا هذا الوجه من الوجوب سقط استدلالهم بالآية، والله أعلم[1].

---

(١) (تنبيه): دلت هذه الأحاديث على نفي دخول الجنة بالعمل. وقد فهم أهل السنة والجماعة، ومن وافقهم من شراح الحديث، وغيرهم هذه الأحاديث من خلال المحكم من القواطع الشرعية المثبتة لكون العمل سببا للثواب، ولدخول الجنة.

ومن تلك الدلائل المثبتة:

قوله تعالى: {ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون (٤٣)} الأعراف.

وقوله تعالى: {كلوا واشربوا هنيئا بما أسلفتم في الأيام الخالية (٢٤)} الحاقة.

=

=

وقوله تعالى: {أما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات المأوى نزلا بما كانوا يعملون (١٩)} السجدة.

وقوله تعالى: {وحور عين (٢٢) كأمثال اللؤلؤ المكنون (٢٣) جزاء بما كانوا يعملون (٢٤)} الواقعة.

فالحديث جار على مقتضى هذه الأصول، وليس مناقضا لها؛ للتباين بين الموردين: مورد النفي - الواقع في الحديث - ومورد الإثبات. فالاتفاق حاصل على هذا القدر؛ لكنهم اختلفوا في تحرير مناط النفي الوارد في هذه الأحاديث، والجمع بينها وبين تلك الأصول على أقوال:

القول الأول: أن النفي في قوله ﷺ: (فإنه لا يدخل أحدا الجنة عمله) هو كون العمل عوضا ومقابلا لدخول الجنة؛ دون رحمة الله وتفضله. (فالباء) الداخلة على (العمل) هي (باء) الثمن والعوض. وأما المثبت في الآيات المتقدمة؛ فهو كون العمل سببا لدخول الجنة (فالباء) الداخلة على (العمل) في تلك المواطن هي (باء) السببية.

وفي بيان هذا القول؛ يقول الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لا مناقضة بين ما جاء به القرآن وما جاءت به السنة؛ إذ المثبت في القرآن ليس هو المنفي في السنة. والتناقض إنما يكون إذا كان المثبت هو المنفي؛ وذلك أن الله تعالى قال: {تلكم الجنة.... } ... فبين بهذه النصوص أن (العمل) سبب للثواب، و(الباء) للسبب ... وأما قوله ﷺ: (لن يدخل أحد منكم الجنة بعمله) فنفى بهذا الحديث ما قد تتوهمه النفوس من أن الجزاء من الله عَزَّ وَجَلَّ؛ على سبيل المعاوضة والمقابلة؛ كالمعاوضات التي تكون بين الناس في الدنيا. فإن الأجير يعمل لمن استأجره، فيعطيه أجره بقدر عمله؛ على المعاوضة، إن زاد زاد أجرته، وإن نقص نقص أجرته؛ يستحقها كما يستحق البائع الثمن فنفى ﷺ أن يكون جزاء الله وثوابه على سبيل المعاوضة، والمقابلة، والمعادلة. و(الباء) هنا كالباء الداخلة في المعاوضات ...".

اختار هذا القول جمهرة من أهل العلم؛ كابن القصاب، والقاضي عياض،والنووي،وابن القيم، وابن الوزير، والمقريزي، والأمين الشنقيطي، وغيرهم.

القول الثاني: أن أصل دخول الجنة والخلود فيها يكون برحمة الله تعالى؛ وهذا ما دلت عليه تلك الأحاديث. وبالأعمال يقع التفاوت في المنازل؛ كما دلت على ذلك الآيات.

وهذا القول هو ظاهر اختيار سفيان بن عيينة؛ حيث قال: «كانوا يقولون: ينجون من النار

=

=

بعفوه، ويدخلون الجنة بالرحمة، ويتقاسمون المنازل بالأعمال» وهو اختيار ابن بطال، وابن الزاغوني.

وهذا القول لا يتماسك مع ما جاء من التصريح في الآيات؛ بجعل المقتضي للدخول العمل.

القول الثالث: أن العمل من حيث هو عمل لا يستفيد به العامل دخول الجنة؛ ما لم يكن مقبولا. ومرد القبول من الله؛ فإن حصل فبرحمة منه إذا قبله.

وهذا القول هو اختيار الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ حيث قال: (ويظهر لي في الجمع بين الآية والحديث جواب آخر؛ وهو: أن مجمل الحديث على أن العمل من حيث هو عمل لا يستفيد به العامل دخول الجنة ما لم يكن مقبولا. وإذا كان كذلك فأمر القبول إلى الله تعالى؛ إنما يحصل برحمة الله لمن يقبل عمله وعلى هذا؛ فمعنى قوله تعالى: {ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون (٣٢)} النحل: ٣٢ أي: تعملونه من العمل المقبول. ولا يضر بعد هذا أن تكون (الباء) للمصاحبة، أو للإلصاق، أو المقابلة. ولا يلزم من ذلك أن تكون سببية).

ومما يضعف هذا الاختيار: أن ليس أمر القبول وحده مرهونا برحمة الله؛ بل يسبق ذلك التوفيق إلى العمل؛ فهو في حقيقة الأمر يرجع إلى رحمة الله وفضله أن أنهض العامل إليه، ويسره له.

لذا كان القول الأول- والله أعلم - أسد وأولى بالترجيح.

وبعد تجلية موقف أهل السنة والجماعة، ومن وافقهم في هذه المسألة؛ تجدر الإشارة إلى موقف المخالفين لهم في تناول هذه الأحاديث. وهي لا تخرج عن موقفين:

الموقف الأول: من صحح الحديث من جهة الثبوت؛ لكن حمله على غير ظاهره ومعناه المراد؛ بأن جعل النفي الوارد للعمل هو نفي لسببيته لدخول الجنة؛ فلا ارتباط له بالجزاء. فالعمل-عندهم- لا يعدو أن يكون علامة وأمارة يحصل عندها الثواب به.

وفي تقرير هذا المذهب يقول الرازي: «العمل لا يوجب دخول الجنة لذاته، وإنما يوجه لأجل أن الله تعالى - بفضله- جعله علامة عليه، ومعرفة له».

ويقول إبراهيم البيجوري: «فليست الطاعة مستلزمة للثواب، وليست المعصية مستلزمة للعقاب؛ وإنما هما أمارتان: تدلان على الثواب لمن أطاع، والعقاب لمن عصى».

الموقف الثاني: من طعن في الحديث؛ بناء على أنه لا يمكن دخول الجنة إلا إذا كان على

=

=

جهة الاستحقاق مجردا. فالثواب والجزاء عوض عن الأعمال، وعدل لها.
والذاهبون إلى ذلك هم المعتزلة.
وفي بيان موقفهم يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: {ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون (٤٣)} الأعراف: ٤٣: «بسبب أعمالكم؛ لا بالتفضل؛ كما تقول المبطلة».
ويأتي في المطلب القادم -بحول الله- مزيد بسط لأقوالهم في هذا الباب، مع بيان الأصول التي انطلق منها كلا الفريقين.
* سوق دعوى المعارض العقلي على حديث: (لا يدخل أحدا الجنة عمله)
احتجت المعتزلة في إبطال دلالة الأحاديث المتقدمة بما يلي:
الأول: أن التكليف بالأمور الشاقة يجب أن يكون مقابل منفعة الثواب وإلا كان حصول التكليف من الله بذلك قبيحا؛ والله لا يختار القبيح.
وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار:".. فاعلم أنه تعالى إذا كلفنا الأفعال الشاقة؛ فلا بد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله؛ بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حدا لا يجوز الابتداء بمثله، ولا التفضل به، وإلا كان لا يحسن التكليف لأجله».
ويقول أيضا في موطن آخر: «اعلم أنه تعالى قد ثبت أنه لا يختار فعل القبيح؛ بكونه عالما، غنيا. فيجب القطع على أنه لا يجوز أن يكلف الأمور الشاقة إلا على جهة التعريض للمنفعة وإلا كان ذلك قبيحا».
الثاني: أن نعيم الجنة خالص لا يشوبه كدر؛ فلو كان دخولها على سبيل التفضل والرحمة، لا على سبيل الجزاء والعمل لأفضى ذلك إلى تحمل المنة. وتحملها ذلة عظيمة، وكدر في النعمة. وهذا خلاف المتقرر الثابت من أنه لا كدر في الجنة.
وفي تقرير ذلك يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: {وإن لك لأجرا غير ممنون (٣)} القلم: ٣: "... غير ممنون عليك؛ لأنه ثواب تستوجبه على عملك، وليس بتفضل ابتداء، وإنما ثمن الفواضل، لا الأجور على الأعمال».
* دفع دعوى المعارض العقلي عن حديث (لا يدخل أحدا الجنة عمله)
والجواب عما احتجت به المعتزلة يتضح فساده ببيان الأصل الذي ارتكزوا عليه في إيجابهم استحقاق الثواب جزاء للعمل هذا الأصل هو قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين، والذي يراد بهما -عندهم- اتصاف الأفعال بالحسن والقبح، وكون ذلك

=

=

صفات ذاتية للفعل، لازمة له. وإنما وظيفة الشرع في الكشف عنها.
ثم؛ إن المعتزلة بعد رسمهم لمفهوم هذا التحسين والتقبيح جعلوه مرتبطا ولازما لمسائل القدر، والتعديل والتجوير. قياسا منهم للخالق على خلقه؛ إذ أجروا أحكام هذا الباب -أعني التحسين والتقبيح العقليين- على الخالق تعالى والمخلوق. فإذا اشتمل الفعل على مصلحة خالصة أو راجحة؛ فإنه يجب على الله طلب تحصيله وإيجاده. وإذا اشتمل على مفسدة خالصة أو راجحة؛ فإنه يجب على الله طلب تركه، والنهي عنه. ولما كان الله عدلا حكيما؛ ومعنى ذلك أن تكون أفعاله معللة بالحكمة، وألا يفعل القبيح، أو يختاره، ولا يخل بواجب لزم أن يتنزه عن العبث - المناقض للحكمة - الذي من جملته تكليف العباد، دون حكمة مقصودة. وحسن التكليف إنما يتحقق بتعريضهم للثواب لعمل استحقوا به ذلك؛ وإلا كان قبيحا فوجب أن يكون الثواب مترتبا على العمل.
والأصل الذي انطلقت منه هذه الطائفة؛ قدر منه يوافقهم عليه أهل السنة والجماعة، لكن يبقى أن تحرير محل النزاع بينهم وبين أهل السنة والجماعة من أهم المقامات؛ لأن حصول الاشتراك في هذا القدر من هذا الأصل قد يوهم بأن كل من التزم به؛ فإنه - بلا مثنوية - لا بد أن يلتزم بكل ما رتبت المعتزلة عليه من أغاليط نسبتها للشرع.
وعليه؛ فإن من موارد النزاع بين أهل السنة والمعتزلة، ما يلي:
المورد الأول: أن أهل السنة والجماعة؛ مع تقريرهم أن العقل يدرك حسن الأفعال وقبحها، وأن للأفعال صفات ذاتية تقتضي حسنها وقبحها إلا أنهم في الوقت نفسه يقولون: إن العقل لا يستقل بإدراك الحسن والقبح في جميع الأفعال والأحوال. وبناء على ذلك؛ فإنهم لا يقصرون وظيفة الشرع على تأييد العقل، وتقرير ما دل عليه، بل كما أن الشرع يكون مقررا، كاشفا لما أدركه العقل؛ فإنه أيضا يأتي مؤسسا لحسن بعض الأفعال وقبحها. فالفعل تارة يكون حسنه من جهة نفسه، وتارة من جهة الأمر به.
المورد الثاني: أن التحسين والتقبيح لا يرتبط بهما الجزاء ثوابا وعقابا، خلافا للمعتزلة الذين رتبوا على هذا المبدأ الإيجاب والتحريم اللذين هما متعلق الثواب والعقاب.
المورد الثالث: أنه لا تلازم بين مسألة التحسين والتقبيح، وبين باب القدر. والمعتزلة لما نصبوا التلازم بينهما استولدوا مسائل هي ضلال في الشرع والعقل. ومن ذلك:
أولا: قياسهم الفاسد بين الخالق والمخلوق؛ إذ جعلوا باب التحسين والتقبيح واحدا
=

=

فيهما. فما حسن من المخلوق حسن من الخالق، والعكس وهذا باطل من وجهين:
الوجه الأول: أن هذا القياس لا يصح إلا عند استواء الأصل والفرع في الرتبة. ومن المعلوم ضرورة أن الرب تبارك وتعالى متصف بصفات الكمال التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه. وهذا أمر لا ينازع أحد من هذه الأمة فيه.
وهو -سبحانه- أيضا يجل عن أن يكون له مثيل في ذاته، أو صفاته، أو أفعاله. قال تعالى: {ليس كمثله شيء وهو السميع البصير (١١)} الشورى: ١١ وقال تبارك وتعالى: {ولله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم (٦٠)} النحل: ٦٠
فكيف يتأتى قياس من له الكمال المطلق، والغنى الذاتي على من صفته النقص، والفقر الذاتي؟!
الوجه الثاني: أن الفعل يحسن من العبد؛ لجلبه المنفعة، ويقبح؛ لجلبه المضرة. ويحسن؛ لأن العبد أمر به، ويقبح؛ لأنه نهي عنه وهذان الأمران منتفيان في حق الرب تبارك وتعالى.
فإذا تبين فساد هذا الأصل بان بطلان ما تشعب منه؛ وهو: القول بالإيجاب العقلي على الله تعالى. إذ لازم هذا القول القدح في الربوبية؛ لأن حقيقته سلب الاستعلاء والاختيار عنه سبحانه وتعالى. والله له الاختيار المطلق، والمشيئة النافذة؛ فهو رب كل شيء ومليكه، ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، لا موجب عليه؛ لأن حقيقة هذا الإيجاب لا تكون إلا بوجود آمر أو ناه أعلى من الرب تبارك وتعالى. ولا أحد أعلى منه؛ فكل ما سواه مربوب مخلوق.
وما ورد من وجوب الرحمة والثواب والوعد في الدلائل الشرعية؛ كقوله تعالى: {كتب ربكم على نفسه الرحمة} الأنعام: ٥٤ وغيرها من الدلائل فإن وقوع ذلك واجب؛ بحكم وعده الصادق، هو الموجب على نفسه تفضلا منه تبارك وتعالى؛ لا أن العباد أوجبوا عليه. قال الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما الإيجاب عليه سبحانه وتعالى، والتحريم؛ بالقياس على خلقه فهذا قول القدرية. وهو قول مبتدع، يخالف الصحيح المنقول، وصريح المعقول. وأهل السنة متفقون على أنه سبحانه خالق كل شيء ومليكه، وأن ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وأن العباد لا يوجبون عليه شيئا. ولهذا كان من قال من أهل السنة بالوجوب؛ قال: إنه كتب على نفسه، وحرم على نفسه؛ لا أن العبد نفسه يستحق على الله شيئا كما يكون للمخلوق على المخلوق.. ».

=

=

فإذا ظهر بطلان الإيجاب العقلي على الله سبحانه؛ لبطلان أصله، وبطلانه في نفسه علم أن الاستحقاق مبناه على فضل من الله ورحمة، كما قال تعالى: {ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات من فضله} الروم: ٤٥

وقال تعالى: {وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبيرا (٤٧)} الأحزاب.

وقال تعالى: {أعدت للذين آمنوا بالله ورسله ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء} الحديد: ٢١.

ولهذا الفضل الرباني جهات:

الجهة الأولى: أن الهداية إلى العمل الصالح محض فضل من الله تعالى، كما قال سبحانه: {يمنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا علي إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان} الحجرات: ١٧ وقال تبارك وتعالى: {واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون (٧) فضلا من الله ونعمة} الحجرات: ٧ - ٨.

الجهة الثانية: أن الأعمال الصالحة إنما صلحت برحمة الله تعالى وفضله.

الجهة الثالثة: أن العامل وعمله داخلان في عموم خلق الرب تبارك وتعالى؛ فهو المنعم في الابتداء والانتهاء. والمعتزلة أناطوا مسألة إيجاب الاستحقاق على ما انتهوا إليه في مذهبهم من استقلال العبد في إيجاد فعله. ولا ريب أن نظريتهم في أفعال العباد تناقض حقيقة الإيمان، بالقدر الذي ينتظم عموم خلق الله تبارك وتعالى كما سبق بيانه-.

الجهة الرابعة: أنه لو استوجب العبد بمقتضى العقل الثواب الأبدي على فعل الواجب؛ لاستوجب الرب تعالى كذلك الشكر الأبدي على العبد بنعمه السابقة؛ بل أوليواللازم ... ممتنع؛ لما فيه من لزوم التكليف في دار الخلود. وهذا خلاف المتقرر شرعا.

الجهة الخامسة: أن مقدار الأجر المستحق - على تقدير وجوبه- غير معروف عقلا، وقد يكون صغيرا. ومع ذا فقد جعل الرب تبارك وتعالى الجنة جزاء للعمل الحقير؛ كرما، وفضلا.

الجهة السادسة: أن العمل لا يصلح بمفرده أن يكون عدلا ومقابلا للجنة؛ لأن العمل لو قيس ببعض نعم الله المنعم بها على العبد لاستفرغتها.

الجهة السابعة: أن دخول الجنة كما أنه يكون بالعمل؛ فإنه لا بد من إضافة قيد؛ وهو:

=

=

تكفير السيئات التي لا ينفك عنها العبد. وتكفيرها تفضل من الله جل وعلا. قال تعالى: {ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا يكفر عنه سيئاته ويدخله جنات تجري من تحتها الأنهار} التغابن: ٩

وينبغي لحظ أن أهل السنة لا ينكرون أن الجنة تدخل بعمل؛ كما نطقت بذلك البراهين الشرعية، وإنما الإنكار لما لم يدل عليه الدليل من أن الجنة تستحق على الله بالعمل؛ على جهة الثمنية والعوض.

وأما الجواب عن الشبهة الثانية؛ وهي: دعواهم أن نعيم الجنة خالص لا يشوبه كدر ... الخ.

فيقال: إن الامتنان إنما يصح أن يكون ذلة وكدرا إذا كان من جهة النظير والمماثل، أما إذا كان من المالك المتفرد بالعطاء، الذي لا يدانيه معط، ولا يماثله منعم؛ فلا مكان للكدر، ولا محل للذلة. وأما المنة فليست منتفية. فالعبد لا يزال يتقلب في منن الرب تبارك وتعالى؛ لذا كان من أسمائه تبارك وتعالى (المنان) ومنته على عبده ليست تكديرا؛ بل شرف للعبد بأن أنعم عليه، ووفقه، وهداه، وقبل منه، ثم أدخله جنته.

وبعد انقضاء الحديث عن وجه ما طعنت به المعتزلة، وظهور فساد ما ذهبت إليه لزمت الإبانة عن الأصول التي بنت عليها الأشاعرة موقفها في فهم الحديث، والعدول به عن ظاهره. فتفسيرهم للنفي الوارد على العمل في الحديث بنفي سببيته، وأثره في دخول الجنة؛ أداهم إليه حاصل أصلين:

الأول: اعتقادهم أنه لا يمكن تحقيق توحيد الربوبية إلا بإفراد الرب بالخلق والتأثير. وهذا لا يتحصل إلا بنفي أي مؤثر مع الرب تبارك وتعالى.

وفي تقرير هذا الأصل يقول السنوسي: «وقد أطبق العقل والشرع على انفراد المولى جل وعز باختراع جميع الكائنات عموما، وأنه لا أثر لكل ما سواه تعالى في أثر ما جملة وتفصيلا. وقد غلط قوم في تلك الأحكام العادية فجعلوها عقلية، وأسندا وجود كل أثر منها لما جرت العادة أنه يوجد معه؛ إما بطبعه، أو بقوة أودعت فيه؛ فأصبحوا وقد باءوا بهوس ذميم، وبدعة شنيعة في أصول الدين، وشرك عظيم.. ».

الأصل الثاني: أن إثبات كمال الملك والاختيار لله ﷻ لا يتحقق إلا بتجويز فعل كل ممكن عليه. فجوزوا بناء على ذلك: تعذيب أوليائه، وإثابة أعدائه. ولا يكون ذلك ظلما منه؛ لأن حقيقة الظلم التصرف في ملك الغير، وهذا لا يتصور في حق الله؛ لأن كل ما في

=

=
الوجود ملك له. ويكون الظلم غير مقدور له.
وفي تقرير هذا الأصل يقول الغزالي: «الظلم منفي عنه بطريق السلب المحض؛ كما تسلب الغفلة عن الجدار، والعبث عن الريح؛ فإن الظلم إنما يتصور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره. ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى. أو يمكن أن يكون عليه أمر فيخالف فعله أمر غيره. ولا يتصور من الإنسان أن يكون ظالما في ملك نفسه بكل ما يفعله؛ إلا إذا خالف أمر الشرع؛ فيكون ظالما. فمن لا يتصور منه أن يتصرف في ملك غيره، ولا يتصور منه أن يكون تحت أمر غيره كان الظلم مسلوبا عنه؛ لفقد شرطه المصحح له، لا لفقده في نفسه».
وحقيقة الأمر: أن ما ذهب إليه الأشاعرة من نفي سببية العمل في حصول الثواب؛ بناء على هذين الأصلين باطل. فأما بطلان الأصل الأول؛ فإن حرف "التأثير" فيه إجمال واشتراك. فالنفي والإثبات بإطلاق يستلزم الغلط على الشرع فإنهم إن عنوا بـ" التأثير" تأثير السبب في مسببه تأثير اختراع، وإبداع؛ بحيث يستقل السبب بالأثر من غير مشارك معاون، ولا معاوق ممانع فهذا عين الإشراك مع الله؛ الذي ينفي مفهومه أهل السنة والجماعة «بل الله وحده خالق كل شيء، لا شريك له، ولا ند له. فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن {ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده} فاطر: ٢ ({قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير (٢٢) ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له} سبأ: ٢٢ - ٢٣ {قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون (٣٨)} الزمر: ٣٨».
وإن عنوا بـ"التأثير" عدم استقلال السبب في حصول المسبب؛ الذي لا بد له من شروط تنضم إليه، وموانع تنتفي عنه - وكل ذلك مخلوق لله سبحانه وتعالى، خاضع لمشيئته - ؛ فهذا إثبات سبب، لا على جهة الاستقلال ونفي التأثير بهذا الوجه ركوب للمحال، ومناقضة للضرورة النقلية والعقلية. فالباري سبحانه قد أثبت تأثير السبب؛ لطبيعته الشرعية، والجزائية. بل قد قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولو تتبعنا ما يفيد إثبات الأسباب من القرآن والسنة؛ لزاد على عشرة آلاف موضع».
كما قال سبحانه: {حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا
=

=

به من كل الثمرات} الأعراف: ٥٧

وقال تعالى: {كلوا واشربوا هنيئا بما أسلفتم في الأيام الخالية (٢٤)} الحاقة: ٢٤

وغيرها من الدلائل.

وإنكار الأشاعرة تأثير الأسباب في مسبباتها؛ راموا به تحقيق الربوبية، في حين أنه في حقيقة الأمر يعود على ما قصدوه بالإبطال؛ فإنه أقرب إلى نفي الخالق من أن يدل على وجوده وكمال ربوبيته. وبهذه الثغرة استطالت عليهم الفلاسفة، فهذا أبو الوليد ابن رشد يشغب عليهم بما قرروه بقوله: «وبالجملة؛ فكما أن من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية، أو لم يدركها فهمه؛ فليس عنده علم بالصناعة، ولا الصانع كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم؛ فقد جحد الصانع الحكيم -تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا- ... [و] متى رفعنا الأسباب والمسببات؛ لم يكن ها هنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق - أعني: الذين يقولون: لا صانع ها هنا-، وأن جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو من الأسباب المادية؛ لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عنه الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار ...".

وأما بطلان الأصل الثاني: فإن ما ذكروه من جواز فعل كل مقدور عليه تعطيل لعدل الرب تبارك وتعالى. والأشاعرة جعلوا الظلم من قبيل الممتنع لذاته؛ فلا تتعلق به القدرة، فيبقى أن كل ممكن إذا قدر وجوده فهو عدل، وليس ظلما. وفسروا الظلم بأنه: التصرف في ملك الغير - وكل ما سواه ملكه -؛ في حين أن هذا التفسير مخالف لمقتضى اللسان والشرع؛ فإن الظلم في لسان العرب: وضع الشيء في غير موضعه. قال الأصمعي: «وأصل الظلم: وضع الشيء في غير موضعه».

وأما دلالة الشرع على هذا المعنى فإن قول الله تعالى: {وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون (١١٨)} النحل: ١١٨ وقوله الله تعالى في الحديث القدسي: (يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما؛ فلا تظالموا) تمدح منه سبحانه بتنزهه عن الظلم؛ بكونه ممكنا مقدورا عليه، لكن الرب تعالى لا يفعله؛ لكمال عدله ورحمته، لا لأنه ممتنع عليه؛ إذ التنزه مما لا يقع تحت القدرة لا يتضمن مدحا، ولا كمالا.

ومن عدله وحكمته: ألا يعاقب أولياءه، وألا يسوي بينهم وبين أعدائه، كما قال سبحانه: {أفنجعل المسلمين كالمجرمين (٣٥) ما لكم كيف تحكمون (٣٦)} القلم: ٣٥ - ٣٦

=

الشبهة الثانية: يقول القاضي عبدالجبار: "اعلم أنه تعالى إذا كلفنا الأفعال الشاقة، فلابد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله؛ بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حدًا لا يجوز الابتداء بمثله، ولا التفضل به... وإنما قلنا: إن هذا هكذا؛ لأنه لو لم يكن في مقابلة هذه الأفعال الشاقة ما ذكرناه، كان يكون القديم تعالى ظالمًا...".

المناقشة:

أولًا: هذه الشبهة تنبني على أن الإنسان إنما يدخل الجنة مستحقًا بعمله، وقد بينا في الرد على الشبهة الأولى بطلان هذا القول؛ وهو أن الإنسان لا يستوجب بعلمه على الله شيئا. وإذا لم يستوجب بعمله على الله شيئًا لم يتصور ظلم من الله لعبده عندما لا يثيبه على عمله؛ لأن الظلم لا يكون إلا في منع واجب مستحق للغير، والله سبحانه وتعالى لا يستحق عبده عليه شيئًا.

وكونه سبحانه وتعالى أوجب على نفسه ثوابًا لعبده لا يتعارض مع هذا، لأنه لو منع ما أوجب لم يعد ظالمًا كما لو أوجب إنسان لإنسان آخر مبلغًا من المال ثم بدا له أن لا يعطيه إياه، لم يعتبر عدم إعطائه إياه ظلمًا، فكذلك الأمر بالنسبة لله تعالى. ثانيا: أن التكليف تصرف في عبيده ومماليكه، والمالك إذا لم يعط مملوكه أجرًا مقابل

=

وقال تعالى: {أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات} الجاثية: ٢١

ثم؛ إنه لو كان الظلم ممتنعا على الله تعالى لما أمن أهل الإيمان من وقوع الظلم عليهم؛ فإن التأمين يكون ممن الممكن لا من الممتنع؛ لذا قال الله تعالى: {ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما (١١٢)} طه.

وبهذا يتبين فساد ما ذهبت إليه كلتا الطائفتين: الاعتزالية، والأشعرية. في فهمهما للأحاديث السابقة. وأن ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة هو أسعد القولين بالصواب.

خدمته لم يعد ظالمًا؛ فكذلك الأمر بالنسبة لله تعالى فإن له المشيئة المطلقة إن شاء أثابهم بمقتضى فضله ورحمته، وإن شاء عاقبهم بمقتضى عدله ولا يمنعه من ذلك مانع، ولا يقدح في إلهيته. وبذلك تبطل هذه الشبهة. والله أعلم.

المبحث الثاني: رأي المعتزلة في الوعيد

• المطلب الأول: شبهات المعتزلة التي أيدوا بها رأيهم في الوعيد مع المناقشة:

لقد أيد المعتزلة رأيهم في الوعيد بشبهات نقلية وعقلية، وسنعرض - إن شاء الله - ما تيسر منها، مع المناقشة.

الشبهة الأولى:

بَلَى مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ [البقرة: ٨١].

وجه الدلالة: يقول القاضي: "دلت الآية على أن من غلبت كبائره على طاعاته - لأن هذا هو المعقول من الإحاطة في باب الخطايا؛ إذ أن ما سواه من الإحاطة التي تستعمل في الأجسام مستحيل فيها - هو من أهل النار مخلد فيها".

المناقشة:

يقول ابن كثير: الآية رد على بني إسرائيل الذين زعموا أنهم لن تمسهم النار إلا أيامًا معدودة بأن الأمر ليس كما زعموا؛ بل إن من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته وهو من وافى يوم القيامة وليس له حسنة، بل جميع أعماله سيئات، فهو من أهل النار. قال ابن عباس: بَلَى مَن كَسَبَ سَيِّئَةً... الآية [البقرة: ٨١] أي: عمل مثل عملكم، وكفر بمثل ما كفرتم به، حتى يحيط به كفره فما له من حسنة". ويقول القرطبي: "السيئة: الشرك. قال ابن جريج قلت لعطاء: وَمَن جَاء بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ... الآية [النمل: ٩٠]...". ومما يؤيد قول القرطبي: في أن المراد بالسيئة هنا:

الشرك قوله تعالى:... وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ.... الآية [البقرة: ٨١]، أي: أحاطت بعاملها فلم تدع له منفذًا، وهذا لا يكون إلا في الشرك، فإن من معه من الإيمان شيء لا تحيط به خطيئته.

وعلى هذا: فلا حجة في الآية على خلود صاحب الكبيرة في النار؛ لأن الإحاطة - كما ذكرنا - إنما تصح في شأن الكافر؛ لأن غيره إن لم يكن له سوى تصديق قلبه وإقرار لسانه، فلم تحط به خطيئته، لكون قلبه ولسانه منزهًا عن الخطيئة. وبهذا يظهر بطلان استدلال المعتزلة بالآية. والله أعلم.

الشبهة الثانية:

قال تعالى: إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ [الزخرف: ٧٤].

وجه الاستدلال: يقول القاضي عبدالجبار: "إن المجرم اسم يتناول الكافر والفاسق جميعًا، فيجب أن يكونا مرادين بالآية معنيين بالنار؛ لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه، فلما لم يبينه دل على أنه أرادهما جميعًا. ثم قال: والكلام في أن اسم المجرم يتناول الكافر والفاسق جميعًا ظاهر في اللغة والشرع جميعًا. أما من جهة اللغة؛ فلأنهم لا يفرقون بين قولهم: مذنب، وبين قولهم مجرم، فكما أن المذنب شامل لهما جميعًا، فكذلك المجرم. وأما من جهة الشرع: فلأن أهل الشرع لا يفرقون بين قولهم مجرم لزناه، وبين قولهم: فاسق لزناه...". ويقول في موضع آخر - بعد سياق هذه الآية -: "الآية تدل على أن الوعيد بالخلود لأنه لم يخص مجرمًا من مجرم، وبين أنهم خالدون في النار، والخلود هو الدوام الذي لا انقطاع له". أولًا: المقصود بالمجرمين هنا: الكافرين: يقول ابن جرير - عند تفسير هذه الآية -: "... إِنَّ الْمُجْرِمِينَ وهم الذين اجترموا في الدنيا الكفر بالله..". ويؤيد كونها في الكافر: ما ذكره الرازي في معرض الرد على استدلال المعتزلة بهذه الآية حيث قال: "إن ما قبل هذه

الآية وما بعدها يدل على أن المراد بالمجرمين الكافرين. أما ما قبل هذه الآية: فقوله تعالى: يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنتُمْ تَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ [الزخرف: ٦٨ - ٦٩]. فهذا يدل على أن كل من آمن بآيات الله وكانوا مسلمين، فإنهم يدخلون تحت قوله تعالى: يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنتُمْ تَحْزَنُونَ [الزخرف: ٦٨]. والفاسق من أهل الصلاة آمن بالله تعالى وبآياته وأسلم، فوجب أن يكون داخلا تحت ذلك الوعد ووجب أن يكون خارجًا عن هذا الوعيد. وأما ما بعد هذه الآية، فقوله تعالى: لَقَدْ جِئْنَاكُم بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ [الزخرف: ٧٨]. والمراد بالحق ههنا؛ إما الإسلام؛ وإما القرآن، والرجل المسلم لا يكره الإسلام، ولا القرآن... " فثبت أن ما قبل هذه الآية وما بعدها يدل على أن المراد من المجرمين: الكفار. والكافر ليس محل نزاع في أنه من أهل النار مخلدًا فيها؛ وبذلك يبطل استدلالهم بالآية على خلود صاحب الكبيرة في النار.

ثانيًا: على التسليم بعموم الآية، وأنها ليست خاصة بالكفار، فإنها مخصصة بنصوص العفو والتوبة، والنصوص الدالة على خروج الموحدين من النار، كقوله تعالى: وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ [الشورى: ٢٥]. وكقوله تعالى: وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ [الشورى: ٣٠].وروي عنه ﷺ أنه قال: ((يدخل أهل الجنة الجنة.. ثم يقول الله تعالى: أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان... الحديث)).

ومعارضة بنصوص الوعد، كقوله تعالى: فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ [الزلزلة: ٧]. وكقوله تعالى: مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاء بِالسَّيِّئَةِ فَلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ [الأنعام: ١٦٠].وترجيح عمومات الوعد أولى؛ لأنها أدخل في باب الكرم من عمومات الوعيد. ولأنه اشتهر أن رحمة الله سابقة على غضبه، فكان

ترجيح عمومات الوعد أولى.

وبهذا يتبين بطلان استدلال المعتزلة بهذه الآية. والله أعلم.

الشبهة الثالثة:

قال تعالى: وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ [الانفطار: ١٤ - ١٦].

وجه الاستدلال: يقول القاضي عبدالجبار: "... الآية تدل على أن الفاجر وإن كان من أهل الصلاة فهو من أهل الوعيد ومن أهل النار، وأنه إذا لم يتب ومات على ذلك فهو في الجحيم لا يغيب عنها، وذلك يدل على الخلود؛ لأنهم إذا لم يغيبوا عنها ولا لحقهم موت وقتًا فليس إلا العذاب الدائم...".

المناقشة:

أولًا: المراد بالفجار: هم الكفار. يقول الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ عند تفسير هذه الآية: "المراد بالفجار: الذين كفروا بربهم...". ويقول ابن الجوزي: "قوله تعالى: وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ يدل على تخليد الكفار...". ومما يدل على أن المراد بالفجار: هم الكفار لا غيرهم قوله تعالى - في حق الكفار-: أُوْلَئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ [عبس: ٤٢]. يقول الرازي: لا يخلو إما أن يكون المراد أُوْلَئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ وهم الفجرة. والأول: باطل؛ لأن كل كافر هو فاجر بالإجماع، فتقييد الكافر بالكافر الذي يكون من جنس الفجرة عبث. وإذا بطل هذا القسم، بقي القسم الثاني؛ وذلك يفيد الحصر، وهو أن الفجرة هم الكفرة فقط. وإذا دلت الآية على أن الفجرة هم الكفرة لا غيرهم؛ ثبت أن صاحب الكبيرة ليس بفاجر على الإطلاق ؛ وعلى ذلك فليس في الآية دلالة على خلود صاحب الكبيرة في النار، لأنها في الكافر. والله أعلم.

ثانيًا: لو سلمنا أن الفاجر يدخل تحته الكافر والمسلم، لكن قوله تعالى: وَمَا هُمْ

عَنْهَا بِغَائِبِينَ [الانفطار: ١٦]. معناه: أن مجموع الفجار لا يكونون غائبين، ونحن نقول بموجبه، فإن أحد نوعي الفجار وهم الكفار لا يغيبون، وإذا كان كذلك؛ ثبت صدق قولنا وهو: أن الفجار بأسرهم لا يغيبون، ويكفي فيه ألا يغيب الكفار، فلا حاجة في صدقه إلى أن لا يغيب المسلمون.

وأيضًا: فإن الآية معارضة بالنصوص الدالة على العفو مثل قوله تعالى:... وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء... [النساء: ٤٨] وقوله تعالى: وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ [الشورى: ٢٥]. والترجيح معنا؛ لأن دليلهم لابد أن يتناول جميع الفجار في جميع الأوقات؛ وإلا لم يحصل مقصودهم، فهو عام.

الشبهة الرابعة:

قال تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا [النساء: ١٠].

وجه الاستدلال: يقول القاضي عبدالجبار: "الآية تدل على أن الفاسق من أهل الصلاة متوعد بالنار، وأنه سيصلاها لا محالة ما لم يتب، لأن الذي يأكل أموال اليتامى ليس هو الكافر فلا يصح حمله عليه، ويجب كونه عامًا في كل من هذا حاله، والأغلب ممن يوصف بذلك أن يكون من أهل الصلاة وأقل أحواله أن يدخل الجميع فيه، فيجب أن يقال بعمومه...".

المناقشة:

لقد رد القرطبي استدلال المعتزلة بهذه الآية على تخليد صاحب الكبيرة في النار فقال - عند تفسير هذه الآية -: "ولا حجة فيها لمن يكفر بالذنوب، والذي يعتقده أهل السنة أن ذلك نافذ على بعض العصاة فيصلى ثم يحترق ويموت، بخلاف أهل الشقاء؛ فإنهم لا يموتون ولا يحيون. لما روى مسلم في صحيحه عن أبي سعيد

الخدري قال: قال ﷺ: ((... أما أهل النار الذين هم أهلها فيها فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون ولكن ناسًا أصابتهم النار بذنوبهم - أو قال بخطاياهم - فأماتهم الله إماته حتى إذا كانوا فحمًا أذن بالشفاعة فجيء بهم ضبائر ضبائر فبثوا على أنهار الجنة ثم قيل: يا أهل الجنة أفيضوا عليهم فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل)).ساقط بالمشيئة عن بعضهم لقوله تعالى: إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء... الآية [النساء: ٤٨]. فالآية تدل على أن الله يغفر ما دون الشرك لمن يشاء من عباده...".

من رد القرطبي يتبين أن صاحب الكبيرة إما أن يعذب مدة ثم يخرج من النار ويدخل الجنة كما يدل الحديث، أو يعفى عنه بمشيئة الله، كما تدل الآية. وعلى ذلك فإنه لا يخلد في كلام الحالتين. وبهذا يبطل استدلال المعتزلة بهذه الآية. والله أعلم.

الشبهة الخامسة:

قال تعالى: وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا [النساء: ٩٣].يقول القاضي عبدالجبار: "ووجه الاستدلال هو أنه تعالى بين أن من قتل مؤمنًا عمدًا جازاه الله جهنم خالدًا فيها وعاقبه وغضب عليه ولعنه... وفي ذلك ما قلناه".

ويقول في موضع آخر: "وقوله تعالى: وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا... الآية [النساء: ٩٣]، يدل على أن قتل المؤمن على وجه التعمد يستحق به الخلود في النار... إلى أن قال: ولا يمكن حمل الكلام في الآية على الكافر إذا قتل متعمدًا من وجهين:

الأول: أنه عام؛ لأن لفظة "من" إذا وقعت في المجازاة كانت شائعة في كل عاقل.
الثاني: أنه تعالى جعل ذلك جزاء لهذا الفعل المخصوص، ولا يعتبر بحال الفاعلين، بل يجب متى وقع من أي فاعل كان أن يكون هذا الجزاء لازمًا له...".

المناقشة:

أولًا: أن الخلود في الآية لمستحل القتل، وهو كافر إجماعًا، والكافر مخلد. يقول الطبري - عند تفسير هذه الآية -:"... قوله متعمدًا... أي مستحلًا قتله".ويقول القرطبي - حاكيًا ما روي عن ابن عباس في معنى قوله متعمدًا -: "أنه قال متعمدًا أي مستحلًا لقتله، فهذا يؤول إلى الكفر إجماعًا والكافر مخلد...".ويقول أبو السعود - بعد عرضه للآية:"... ولا دليل في الآية للمعتزلة في قولهم بخلود عصاة المؤمنين في النار لما قيل أنها في حق المستحل كما هو رأي عكرمة وأضرابه، بدليل أنها نزلت في مقيس بن ضبابة الكناني المرتد...".

وعلى هذا: فالآية لا تتناول صاحب الكبيرة، لأنها في الكافر، وصاحب الكبيرة لم يخرج من الإيمان إلى الكفر.

ثانيًا: الجزاء في الآية ليس المقصود به وقوعه، وإنما الأخبار به. يقول الطبري: "وقوله تعالى: فَجَزَآؤُهُ أي: يستحق ما ذكره الله من العقاب إن شاء أن يجازيه". وقال أبو السعود بمثل هذا... واستدل بما روي عن ابن عباس عند تفسير هذه الآية حيث قال: "فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ... الآية أي: هي جزاؤه، فإن شاء عذبه، وإن شاء غفر له"... ثم قال: "والتحقيق أن ما ورد في الآية إنما هو إخبار منه تعالى بأن جزاؤه ذلك، لا بأنه يجزيه بذلك، كيف لا؟! وقد قال تعالى: وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا... الآية [الشورى: ٤٠]. ولو كان هذا إخبارًا بأنه تعالى يجزي كل سيئة بمثلها لعارضه قوله تعالى:... وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ.... الآية [المائدة: ١٥]...".وإذا كان الجزاء في الآية ليس المقصود، وإنما الإخبار به، بطل قولهم: "أنه تعالى جعل ذلك جزاء لهذا الفعل المخصوص، فمتى وقع الفعل، وقع الجزاء".

ثالثًا: على التسليم بأن الآية ليست خاصة في الكافر، والجزاء فيها المقصود به

وقوعه، فإنها مخصصة بالنصوص الدالة على العفو بمشيئته تعالى، والتوبة، وأحاديث الشفاعة الدالة على خروج الموحدين من النار. يقول القرطبي: "الآية مخصوصة بآيات وأحاديث، فمن الآيات، قوله تعالى: إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ... الآية [هود: ١١٤]. وقوله تعالى: وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ [الشورى: ٢٥]. وقوله تعالى:... وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء... الآية [النساء: ٤٨]. وتوضيح ذلك؛ أنه ليس الأخذ بظاهر هذه الآية أولى من الأخذ بظاهر هذه الآيات، والأخذ بالظاهرين متناقض، فلابد من التخصيص. ثم إن الجمع بين آية الفرقان، وهي قوله تعالى: وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُوْلَئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَّحِيمًا [الفرقان: ٦٨ - ٧٠]، وبين هذه الآية ممكن، فلا نسخ ولا تعارض؛ وذلك بأن يحمل مطلق آية النساء على مقيد آية الفرقان، فيكون معناه: فجزاؤه كذا إلا من تاب؛ لا سيما وقد اتحد الموجب وهو القتل، والموجب وهو التوعد بالعقاب. وأما الأخبار المخصصة لعموم الآية فكثيرة منها: حديث عبادة بن الصامت، أنه ﷺ: قال: ((بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئًا ولا تزنوا ولا تسرقوا ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق فمن وفى منكم فأجره على الله ومن أصاب شيئًا من ذلك فستره الله عليه فأمره إلى الله، إن شاء عفى عنه، وإن شاء عذبه)).وكحديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ في الرجل الذي قتل مائة نفس..... ثم أنهم - المعتزلة - أجمعوا معنا في الرجل يشهد عليه بالقتل، ويقر بأنه قتل، ويأتي السلطان فيقيم عليه الحد ويقتل قودًا، فهذا غير نافذ عليه الوعيد في الآخرة إجماعًا على مقتضى حديث عبادة، فقد انكسر عليهم ما تعلقوا به

من عموم قوله تعالى: وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا... الآية [النساء: ٩٣]. ودخله التخصيص بما ذكر". انتهى كلام القرطبي بتصرف.

من كلام القرطبي؛ يظهر أن الآية مخصوصة بالنصوص الدالة على العفو والتوبة؛ وعليه فيبطل استدلال المعتزلة بهذه الآية على تخليد صاحب الكبيرة في النار. والله أعلم.

الشبهة السادسة:

يروي عبدالرحمن الإيجي أن المعتزلة قالوا: "إن الله سبحانه وتعالى أوعد بالعقاب وأخبر به، فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره، وهو محال".يقول القاضي عبدالجبار:"... إن الله توعد العصاة بالعقاب... وأنه يفعل ما توعد عليه، ولا يجوز عليه الخلف والكذب".ويستدل على عدم جواز الخلف في الوعيد بقوله تعالى: قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِالْوَعِيدِ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ [ق: ٢٨ - ٢٩]. ثم يقول: "الآية تدل على أن الوعيد الوارد عن الله تعالى لا يتبدل ولا يتغير... وأنه لا يجوز فيه الخلف، لأن ذلك يقتضي التبديل، وقد أبى الله تعالى ذلك في وعيده...". كما يستدل القاضي -أيضا- على عدم جواز الخلف في الوعيد "بأنه لو جاز الخلف في الوعد، لأن الطريقة في الموضعين واحدة".

المناقشة:

يقال لهم: الوعيد إما أن يتوج للكافر والمشرك أو العاصي؛ فأما الوعيد الذي توعد الله به الكافرين: فإنهم سينالونه حتمًا إذا ماتوا على كفرهم، كما دل على ذلك القرآن الكريم من مثل قوله تعالى: إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ... الآية [النساء: ٤٨].

وأما الوعيد الذي توعد الله به العصاة: فإما أن يتوبوا أو لا. إن تابوا تاب الله

عليهم وغفر لهم؛ وبذلك يسقط الوعي عنهم، كما قال تعالى: إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُوْلَئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ... الآية [الفرقان: ٧٠].أما إذا مات العاصي وهو لم يتب؛ فإنه تحت مشيئة الله، إن شاء عذبه على قدر ذنبه بمقتضى عدله ثم أدخله الجنة، فلا يخلد في النار؛ بدليل حديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: ((... يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ثم يقول الله تعالى: أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان... الحديث)).

ففي هذا الحديث دلالة على أن من معه إيمان لا يبقى في النار خالدًا؛ بل يخرج منها، وصاحب الكبيرة معه إيمان. وإن شاء عفى عنه بمقتضى عفوه ورحمته، قال تعالى:... وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء... الآية [النساء: ٤٨]. ففي هذه الآية دلالة على أن الله تعالى يمكن أن يخلف وعيده في حق الموحد العاصي الذي مات وهو مرتكب للكبائر من غير توبة. ومثل هذه الآية حديث عبادة بن الصامت: "أن رسول الله ﷺ قال - وحوله عصابة من أصحابه-: ((بايعوني على ألا تشركوا بالله شيئًا ولا تسرقوا... إلى أن قال: ومن أصاب من ذلك شيئًا ثم ستره الله فهو إلى الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه... الحديث)).يقول المازني: "وفي الحديث رد على المعتزلة الذين يوجبون تعذيب الفاسق إذا مات بلا توبة لأن النبي ﷺ أخبر أنه تحت المشيئة ولم يقل: لابد من تعذيبه".

من كلام المازني؛ يظهر أن الحديث كالآية يدل على أن الوعيد المتوجه إلى العصاة ليس بحتمي؛ بل قد يخلقه الله؛ بأن يغفر لهم. ثم إن خلف الوعيد لا يعتبر كذبًا ولا قبيحًا، بدليل المناظرة التي جرت بين أبي عمرو بن العلاء، وعمرو بن عبيد؛ حيث قال عمرو بن عبيد: يا أبا عمرو: لا يخلف الله وعيده، وقد قال سبحانه وتعالى: وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا... الآية [النساء: ٩٣]. فقال له أبو عمرو: ويحك يا أبا عثمان

من العجمة أتيت!؛ إن العرب لا تعد إخلاف الوعيد ذمًا، بل جودًا وكرمًا. فقال عمرو بن عبيد: فأوجدني هذا. فقال: نعم. أما سمعت قول الشاعر:

وإني إن أوعدته أو وعدته... لمخلفُ إيعادي ومنجز موعدي

لما يلي:-

أولًا: أن الوعيد مشروط بشرائط مثل عدم العفو، فلا يلزم منه الكذب، فمحصل آيات الوعيد أنا نعذبهم إن لم نعف عنهم، ولكن عفونا عنهم، فما نعذبهم، وليس في هذا خلف وعيد حتى يلزم منه الكذب. ثانيا: أن معنى آيات الوعيد: إنشاء الوعيد؛ لا إخبار به، فهي لا تتصف بالصدق والكذب، لأنهما من صفات الخبر دون الإنشاء، فلا يلزم الكذب في إخلاف الوعيد.

وأما الاستدلال القاضي ومن معه بقوله تعالى: مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ [ق: ٢٩]. على أن الله لا يخلف وعيده. فالجواب: إن الآية تدل على أن الله سبحانه وتعالى لا يخلف وعيده في الكافر؛ بدليل الآيات التي قبلها. وبدليل النصوص الدالة على أن الله قد يغفر لمن يشاء من العصاة. قال تعالى:... وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء... الآية [النساء: ٤٨]. وذلك جمعًا بين الآيات. وأما قولهم:"... أنه لو جاز الخلف في الوعيد؛ لجاز في الوعد...". فقول فاسد؛ لأن الخلف في الوعد بخل ولؤم، والله أكرم الأكرمين، والخلف في الوعيد كرم وجود، وهو من صفاته جل وعلا.

وبذلك تبطل هذه الشبهة. والله أعلم.

الشبهة السابعة:

يقول القاضي عبدالجبار:"... العاصي لا يخلو حاله من أحد أمرين؛ إما أن يعفى عنه، أو لا يعفى عنه. فإن لم يعف عنه؛ فقد بقي في النار خالدًا، وهو الذي نقوله. وإن

عفي عنه، فلا يخلو؛ إما أن يدخل الجنة أو لا. فإن لم يدخل الجنة لم يصح، لأنه لا دار بين الجنة والنار، فإذا لم يكن في النار وجب أن يكون في الجنة لا محالة، وإذا دخل الجنة فلا يخلو: إما أن يدخلها مثابًا أو متفضلًا عليه، لا يجوز أن يدخل الجنة متفضلًا عليه، لأن الأمة اتفقت على أن المكلف إذا دخل الجنة فلابد من أن يكون حاله متميزًا عن حال الولدان المخلدين، وعن حال الأطفال والمجانين، ولا يجوز أن يدخل الجنة مثابًا، لأنه غير مستحق، وإثابة من لا يستحق الثواب قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح... لذا يجب أن يكون معاقبًا على ما نقوله".

المناقشة:

هذه الشبهة باطلة، ولا تدل على تخليد الفاسق في النار، وبيان ذلك: أن الفاسق في حال العفو عنه يدخل الجنة تفضلًا من الله سبحانه وتعالى، بدليل قوله تعالى: الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ [فاطر: ٣٥] ولما روي في الصحيحين عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال ﷺ: ((لن ينجي أحدًا منكم عمله. قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا. إلا أن يتغمدني الله برحمته)). ففي هذه الآية والحديث: دلالة على أن الله يدخل من شاء من عباده الجنة بفضله سبحانه وتعالى، وعليه فإنه يبطل قولكم"... ولا يجوز أن يدخل الجنة متفضلًا عليه...".

وإذًا فالفاسق في حالة العفو عنه يدخل الجنة بفضل الله ورحمته.

أما في حال عدم العفو عنه: فإن الله سبحانه وتعالى يعذبه على قدر ذنبه ثم يدخله الجنة، فلا يخلد في النار؛ بدليل قوله تعالى: فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ [الزلزلة: ٧]، واحتمال رؤية العامل مثقال ذرة من خير ما عمله قبل دخوله النار، أي: بأن يدخل الجنة جزاء لما عمله من الخير ثم يخرج منها ويدخل النار عقابًا لما عمله من

الشر يبطله قوله تعالى في شأن أهل الجنة: لاَ يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ [الحجر: ٤٨]. فلم يبق لرؤيته موضع إلا بعد الخروج من النار. ومما يدل على أن استيفاء الأجر بالنسبة لمن يدخل النار لا يكون إلا بعد الخروج منها ما في البخاري عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنه ﷺ قال: ((يدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، ثم يقول الله تعالى: أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل وإيمان... الحديث)). ففي هذا الحديث دلالة على أن من عمل خيرًا يخرجه الله بعد دخوله النار، لأجل ما عمله من خير، والعاصي معه إيمان وخير كثير بدليل قوله تعالى: وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى... الآية [الحجرات: ٩]. فقد سمى الله الطائفتين المتقاتلتين مؤمنتين؛ مما يدل على أن كبيرة القتل لم تخرجهما من الإيمان. فعلى هذا: فإن الله يعذب العاصي في النار لأجل معصيته، ثم يخرجه إلى الجنة لأجل ما عمله من خير، وأهل الجنة لا يخرجون منها بدلالة الآية:... وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ [الحجر: ٤٨]. وعليه: فإنه يبطل قولكم "إن الفاسق في حال عدم العفو عنه يخلد في النار".

وعليه فتبطل هذه الشبهة.

المبحث الثالث: حقيقة الشفاعة ورأي المعتزلة فيها

• المطلب الأول: عرض ما تيسر من شبهات المعتزلة التي يؤيدون بها رأيهم في الشفاعة مع المناقشة.

المطلب الأول: عرض ما تيسر من شبهات المعتزلة التي يؤيدون بها رأيهم في الشفاعة مع المناقشة

لقد أيد المعتزلة رأيهم في الشفاعة بشبهات نقلية وعقلية، منها ما يلي:

أولًا: الشبهات النقلية:

الشبهة الأولى:

قال تعالى: وَاتَّقُواْ يَوْمًا لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلاَ هُمْ يُنصَرُونَ [البقرة: ٤٨].

وجه الدلالة: يقول القاضي عبدالجبار: "الآية تدل على أن من استحق العقاب لا يشفع النبي ﷺ له، ولا ينصره؛ لأن الآية وردت في صفة اليوم ولا تخصيص فيها، فلا يمكن صرفها إلى الكفار دون أهل الثواب، وهي واردة فيمن يستحق العذاب في ذلك اليوم، لأن هذا الخطاب لا يليق إلا بهم، فليس لأحد أن يطعن على ما قلناه بأن يمنع الشفاعة للمؤمنين أيضًا، ولو كان النبي ﷺ يشفع لهم لكان قد أغنى عنهم وأجزى، فكان لا يصح أن يقول تعالى:... لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا... الآية، ولما صح أن يقول:.... وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ... الآية. وقد قبلت شفاعته ﷺ فيهم. ولما صح أن يقول:... وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ... ؛ لأن قبول الشفاعة وإسقاط العقاب... أعظم من كل فداء يسقط به ما قد استحقوه من المضرة، بل كان يجب أن تكون الشفاعة فداء لهم عما قد استحقوه.. ولما صح أن يقول:... وَلاَ هُمْ يُنصَرُونَ، وأعظم النصرة تخليصهم من العذاب الدائم بالشفاعة. فالآية دالة على ما نقوله من جميع هذه الوجوه".

المناقشة:

إن استدلال المعتزلة بهذه الآية على نفي الشفاعة لأهل الكبائر باطل؛ وذلك لأن الشفاعة المنفية في الآية الشفاعة للكافرين، ويدل على ذلك ما يلي:

أولًا: إجماع المفسرين على أن المراد بالنفس في قوله تعالى: وَاتَّقُواْ يَوْمًا لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا... الآية. النفس الكافرة، لا كل نفس، فهي من العام الذي أريد به الخاص. يقول القرطبي: "أجمع المفسرون على أن المراد بقوله تعالى:

وَاتَّقُواْ يَوْمًا لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ... الآية. النفس الكافرة، لا كل نفس...". ويقول الطبري: "قوله تعالى: وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ.. الآية إنما هي لمن مات على كفره غير تائب إلى الله ﷻ". ويقول ابن الجوزي: "قوله تعالى:... لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا... الآية قالوا: المراد بالنفس ههنا: النفس الكافرة، لا كل نفس؛ فعلى هذا يكون من العام الذي أريد به الخاص...". ويقول ابن كثير: "قوله تعالى:... وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ... الآية يعني من الكافرين، كما قال تعالى: فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ [المدثر: ٤٨]. وقوله تعالى:... وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ... الآية [البقرة: ٤٨] أي: فدية كما قال تعالى: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ الأرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ افْتَدَى بِهِ... الآية [آل عمران: ٩١]. ثم قال: فقد أخبر الله تعالى أنهم لما لم يؤمنوا برسوله ﷺ ويتابعون على ما بعثه الله به ووافوا الله يوم القيامة فإنه لا ينفعهم قرابة قريب ولا شفاعة شافع، ولا يقبل منهم فداء ولو بملء الأرض...".

فإذا كان المراد بالنفس في الآية النفس الكافرة، فالشفاعة المنفية في الآية الشفاعة للكفار، لا للعصاة؛ وإذًا فلا دلالة في الآية على نفي الشفاعة لأهل الكبائر. ثانيًا: تظاهر الأخبار عن الرسول ﷺ أنه قال: ((شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي)). وأنه ﷺ قال: ((ليس من نبي إلا وقد أعطي دعوة وإني قد اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي، وهي نائلة – إن شاء الله – منهم من لم يشرك بالله شيئا)). وإذا ثبتت الشفاعة لأهل الكبائر؛ فلابد من أن تكون الشفاعة المنفية في الآية؛ إنما هي الشفاعة للكفار جمعًا بين الآية والحديث. ثالثا: ويؤيد أن الآية في الكافرين -أيضا- أن الخطاب فيها مع قوم كافرين، وهم اليهود الذين كانوا يعتقدون أن آباءهم الأنبياء يشفعون لهم، فنزلت هذه الآية لرد هذا الاعتقاد، وبيان أنه لا ينفعهم عنده إلا التوبة إليه من كفرهم والإنابة من ضلالهم،

وجعل ما سن فيهم من ذلك إمامًا لكل من كان على مثل منهاجهم؛ لئلا يطمع ذو إلحاد في رحمته.

وإذًا فالشفاعة المنفية في الآية: إنما هي الشفاعة للكافرين لما ذكرت من إجماع المفسرين على أن الآية خاصة بالكافر، ولأن الخطاب فيها مع قوم كافرين، وهي سنة لمن سلك نهجهم، ولتظاهر النصوص المثبتة للشفاعة لأهل الكبائر. وعليه فيبطل استدلال المعتزلة بهذه الآية على نفي الشفاعة لأهل الكبائر. والله أعلم.

الشبهة الثانية:

قال تعالى:... مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ [غافر: ١٨].

وجه الدلالة: يقول القاضي عبدالجبار: "إن الله تعالى بين في هذه الآية أن الظالم لا يشفع له النبي ﷺ، وأن الشفاعة لا تكون إلا للمؤمنين لتحصل لهم مزية في التفضل وزيادة في الدرجات مع ما يحصل له ﷺ من التعظيم والإكرام".

المناقشة:

يقال لهم: أولًا: المراد بالظالمين في الآية: الكاملون في الظلم؛ وهم الكافرون، لقوله تعالى:... إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ [لقمان: ١٣]. يقول ابن الجوزي: "مَا لِلظَّالِمِينَ يعني الكافرين". وقد قال بمثل هذا القول كل من ابن جرير، وابن جزي الكلبي.كذلك قال الباقلاني بمثل ما قال به ابن الجوزي، واستدل بالآية:... إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ [لقمان: ١٣]. ثم قال: (.... ولهذا نزل قوله تعالى: الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ... الآية [الأنعام: ٨٢]. حزن الصحابة رضي الله عنهم حتى قالوا: وأينا لم يلبس إيمانه بظلم؟ فقال ﷺ: ((ليس هو كما تظنون، إنما هو من قول لقمان لابنه... يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ [لقمان: ١٣])). فدل أن لا شفاعة تنفع الكافر والمؤمن بخلاف ذلك، وإن كانت له سيئات...". انتهى كلام الباقلاني

بتصرف.

من هذا العرض يظهر لنا أن المراد بالظالمين في الآية هم الكافرون، فعلى ذلك فالشفاعة المنفية هنا إنما هي منفية عن الكفار، وصاحب الكبيرة ليس بكافر، فيبطل الاستدلال بالآية. والله أعلم.

ثانيًا: أن لفظ الظالمين؛ إما أن يفيد الاستغراق، وإما ألا يفيد. فإن أفاد الاستغراق كان المراد من الظالمين مجموعهم وجملتهم، ويدخل في مجموع هذا الكلام الكفار، وعندنا أنه ليس لهذا المجموع شفيع، لأن بعض هذا المجموع هم الكفار، وليس لهم شفيع؛ فحينئذ لا يكون لهذا المجموع شفيع. وإن لم يفد الاستغراق؛ كان المراد من الظالمين بعض من كان موصوفًا بهذه الصفة، وعندنا أن بعض الموصوفين بهذه الصفة ليس لهم شفيع، وهم الكافرون؛ وإذًا فعلى كلا الاحتمالين فليس في الآية دلالة على نفي الشفاعة لأصحاب الكبائر.ثالثا: أن الله تعالى نفى في الآية شفيعًا يطاع، وهذا لا يدل على نفي الشفيع، ألا ترى أنك إذا قلت: ما عندي كتاب يباع، لا يلزم منه نفي الكتاب. ثم إن الآية تدل على أنه ليس لهم يوم القيامة شفيع يطيعه الله تعالى؛ لأنه ليس في الوجود أحد أعلى حالًا من الله تعالى حتى يقال: إن الله يطيعه. وإذا فنفي الشفيع المطاع لا يقتضي نفي الشفاعة، وعليه فلا دلالة في الآية على نفي الشفاعة لأهل الكبائر؛ وبذلك يبطل استدلال المعتزلة بهذه الآية. والله أعلم.

الشبهة الثالثة:

قال تعالى:... وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى... الآية [الأنبياء: ٢٨].

وجه الدلالة: يقول القاضي عبدالجبار:"... الآية تدل على أن الشفاعة لا تكون إلا لمن كانت طرائقه مرضية، وأن الكافر والفاسق ليسا من أهلها".

المناقشة:

يقال لهم: إن معنى الآية: ولا يشفعون إلا لمن رضي الله سبحانه وتعالى أن يشفعوا له وأذن فيه، ومن ارتضاه الله للشفاعة هم الموحدون. يقول ابن عباس والضحاك: إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى أي: لمن قال: لا إله إلا الله. ويدل على أن الآية في الموحدين قوله تعالى: لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا [مريم: ٨٧]. يقول المفسرون: إلا من قال لا إله إلا الله.

فإن قالوا: المرتضى: هو التائب الذي اتخذ عنه الله عهدًا بالإنابة إليه؛ بدليل أن الملائكة استغفروا لهم. قال تعالى:... فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ [غافر: ٧]. وكذا شفاعة الأنبياء – عليهم السلام – إنما هي لأهل التوبة دون أهل الكبائر. قلنا: عندكم يجب على الله تعالى قبول التوبة، فإذا قبل الله توبة المذنب، فلا يحتاج إلى الشفاعة، ولا إلى الاستغفار. وأيضًا: فقد أجمع أهل التفسير على أن المراد بقوله تعالى:... فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا... الآية من الشرك... وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ... الآية [غافر: ٧] سبيل المؤمنين سألوا الله أن يغفر لهم ما دون الشرك من ذنوبهم، كما قال تعالى:... وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء... الآية [النساء: ٤٨].

وعلى ذلك؛ فالآية ليس فيها نفي للشفاعة، وإنما حصر لها الموحدين، وصاحب الكبيرة مما سوى الشرك موحد، وعليه فيبطل استدلالكم بالآية. والله أعلم.

الشبهة الرابعة:

قال تعالى: أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِي النَّارِ [الزمر: ١٩].

وجه الدلالة: يقول القاضي عبدالجبار:"... الآية تدل على أن من أخبر الله تعالى أنه يعذبه لا يخرج من النار، فإذا صح أنه أخبر بذلك في الفجار والفساق، فيجب ذلك فيهم... ويدل أيضًا: على أنه ﷺ لا يشفع لهم؛ لأنه لو شفع لهم لوجب أن يكون منقذاً من النار، وقد نفى الله تعالى عنه ذلك".

المناقشة:

يقال لهم: إن الآية في أهل الكفر والضلال، وليست في أهل التوحيد والإيمان. يقول الطبري: أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ... الآية [الزمر:١٩]. أفمن وجبت عليه كلمة العذاب في سابق علم ربك يا محمد بكفره...". وكلمة العذاب: هي قوله تعالى لإبليس: لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ [ص: ٨٥].فإذا كانت الآية في الكافر، فلا دلالة فيها على نفي الشفاعة عن صاحب الكبيرة، لأنه ليس ممن حقت عليه كلمة العذاب، وكيف يكون ممن حقت عليه كلمة العذاب مع قوله تعالى: إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء... الآية [النساء: ٤٨]. وقوله تعالى:... إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ [الزمر: ٥٣]. وقوله ﷺ: ((من شهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله حرم الله عليه النار)). وغيرها من النصوص الدالة على الوعد بالمغفرة لمن مات لا يشرك بالله شيئًا.

وصاحب الكبيرة ليس بمشرك. فإذًا فالآية ليست في صاحب الكبيرة، وعليه فيبطل الاستدلال بها على نفي الشفاعة لصاحب الكبيرة.

وعلى التسليم بأن هذه الآية في أهل الكبائر، فإن الرسول ﷺ لا ينقذ أحدًا بنفسه، وبدون مشيئة الله وإذنه؛ بل لا يشفع إلا لمن ارتضى الله وأذن بالشفاعة له، وصاحب الكبيرة ممن ارتضى الله أن يشفع له؛ لأنه موحد كما بينا في مقام سابق. والله أعلم.

ثانيًا: الشبهات العقلية:

من الشبهات العقلية التي تمسك بها المعتزلة في إنكار الشفاعة لأهل الكبائر ما يلي:

الشبهة الأولى: يقول القاضي عبدالجبار: "لقد دلت الدلائل على أن العقوبة تستحق على طريق الدوام، فكيف يخرج الفاسق من النار بشفاعة الرسول ﷺ

والحال ما تقدم؟!".

المناقشة:

هذه الشبهة باطلة لما يلي: أولًا: أن الأدلة الدالة على دوام العقوبة عامة، وأدلة إثبات الشفاعة لأهل الكبائر خاصة، والخاص مقدم على العام، فوجب القطع بأن النصوص الدالة على الشفاعة مقدمة على العمومات الدالة على دوام العقوبة، وبهذا يزول الإشكال وتبطل هذه الشبهة.

ثانيًا: هذه الشبهة تنبني على القول بتخليد الفاسق في النار، وقد سبق عرض شيء من الشبهات الواردة حول هذا عند الكلام على رأي المعتزلة في الوعيد، وإبطالها، فإذا بطل الأصل بطل الفرع، والله أعلم.

الشبهة الثانية: يقول الرازي: "واستدلت المعتزلة على إنكار الشفاعة لأهل الكبائر بوجوه... إلى أن قال: وسابعها: أن الأمة مجمعة على أن ينبغي أن نرغب إلى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعته عليه السلام، ويقولون في جملة أدعيتهم: "واجعلنا من أهل شفاعته" فلو كان المستحق للشفاعة هو الذي خرج من الدنيا مصرًا على الكبائر؛ لكانوا قد رغبوا إلى الله تعالى في أن يختم لهم مصرين على الكبائر". ويقول القاضي عبدالجبار: "... أليس أن الأمة اتفقت على قولهم: اللهم اجعلنا من أهل الشفاعة، فلو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب أن يكون هذا الدعاء دعاء لأن يجعلهم الله تعالى من الفساق، وذلك خلف".

المناقشة:

يقول القرطبي -في معرض الرد على هذه الشبهة-: "إنما يطلب كل مسلم شفاعة الرسول ﷺ، ويرغب إلى الله في أن تناله لاعتقاده أنه غير سالم من الذنوب، ولا قائم بكل ما افترض الله عليه، بل كل واحد معترف على نفسه بالنقص، فهو لذلك يخاف

العقاب ويرجو النجاة. قال ﷺ: ((سددوا وقاربوا وأبشروا فإنه لا يدخل أحدًا الجنة عمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا. إلا أن يتغمدني الله بمغفرة ورحمة)). ويقول الرازي: "أما قول المسلمين: اللهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد ﷺ فالجواب عنه: إن عندنا تأثير الشفاعة في جلب أمر مطلوب، وأعني به القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق، ودفع المضار المستحقة على المعاصي؛ وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد عاصيًا، فاندفع السؤال".

من رد القرطبي والرازي، يظهر ما يلي:-

أولًا: أن طلب المسلمين الشفاعة لاعتقادهم عدم السلام من الذنوب.

ثانيًا: أنه لا يزم من طلب المسلم الشفاعة الدعاء بالختم للإنسان مصرًا على الكبائر؛ لأن تأثير الشفاعة إنما هو في جلب أمر مطلوب، وهو القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق ودفع المضار المستحقة على المعاصي، وبهذا يزول الإشكال، وتبطل الشبهة.

الشبهة الثالثة: يقول القاضي عبدالجبار:"... إن الرسول ﷺ إذا شفع لصاحب الكبيرة، فإما أن يشفع أو لا. إن لم يشفع لم يجز؛ لأنه يقدح بإكرامه. وإن شفع فيه لم يجز أيضًا؛ لأنا قد دللنا على أن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح، وأن المكلف لا يدخل الجنة تفضلًا".

المناقشة:

قولكم: "وإن شفع فيه لم يجز... " ينبني على أن المكلف لا يدخل الجنة بفضل الله ورحمته، وإنما يدخلها بعمله، وأنه متى عمل عملًا صالحًا وجب على الله إدخاله الجنة، وإذا لم يعمل لم يجز أن يدخله الله إياها، وهذا القول باطل لما يلي: أولًا: أما

كون الإنسان لا يدخل الجنة بفضل الله ورحمته، فيبطله قوله تعالى: الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِ... الآية [فاطر: ٣٥]. وقوله ﷺ: ((لن ينجي أحدكم عمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمته)). فإذا دخول الإنسان الجنة بفضل الله ورحمته، وإنما العمل سبب في تفضل الله على عبده بإدخاله الجنة. وأما بطلان الوجوب على الله، فلاستحالة موجب فوقه يوجب عليه شيئًا.

وإذا ثبت أن الإنسان يدخل الجنة بفضل الله ورحمته، وأنه سبحانه الفعال لما يريد، فلا يوجب عليه أحد شيئًا، فلا مانع أن يشفع الله نبيه في من شاء من عباده من أهل التوحيد المرتكبين للكبائر لتظاهر الأحاديث بثبوت الشفاعة لهم، كما بيناه في مقام سابق.

وإذا ثبت أن الله يشفع نبيه فيهم؛ بطل قولكم، "وإن لم يشفع فيه لم يجز... " لأن الشفاعة قد ثبتت، فلا مكان لهذا الاحتمال. وعليه فتبطل شبهتكم هذه. والله أعلم.

الشبهة الرابعة: يقول القاضي عبدالجبار: "ما قولكم فيمن حلف ليفعل ما يستحق به الشفاعة؟ أليس يلزمه أن يرتكب الكبيرة ويصير من أهل الفسوق والعصيان".

المناقشة:

يقول الباقلاني: والجواب على هذه الشبهة من وجهين:

أحدهما: أنا نأمره بالتمسك والإيمان دون فعل الذنوب؛ لأن الشفاعة لا تنال بالذنوب، وإنما تنال بالإيمان دون الذنوب، وهذا مثل أن يشفعوا زيدًا في ذنب صديقه في دار الدنيا إلى من ملك إسقاط ذلك، لا يقال: إنه نال ذلك بالذنب الذي أذنب، وإنما ناله بالصداقة المتقدمة لا نفس الذنب. ونأمره أيضًا بالطاعة حتى ينال بذلك شفاعة الرسول ﷺ في الزيادة له من البر والنعيم، ونحو ذلك.

الثاني: أنا نعارضكم بمثل قولكم، فنقول لكم ما تقولون فيمن سمع قوله تعالى: إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ [البقرة: ٢٢٢]. فحلف ليفعلن فعلًا يجب عليه فيه التوبة والاستغفار... فإن قالوا: نأمره بالطاعة وفعل الخير، قلنا لهم: هذا لا يصح، لأن الإنسان لا يجب عليه التوبة والاستغفار من فعل الخير بإجماع المسلمين.

وإن قلتم: نأمره بفعل المعاصي والذنوب حتى تجب عليه التوبة والاستغفار، فيتوب ويستغفر حتى يتخلص من يمينه، فقد استحللتم ما حرم الله وأمرتم بما لا يجوز لمسلم أن يأمر به. وإن قلتم: لا نأمره بفعل المعصية، ولكن إن ابتلي بشيء من ذلك قلنا له: قد فعلت ما وجب به عليك التوبة والاستغفار وزوال حكم اليمين. قلنا لكم: نحن أيضًا نقول: لمن حلف ليفعلن فعلًا يجوز أن يشفع له فيما يستحق عليه من العقاب شفاعة الرسول ﷺ. نقول له: تمسك بالطاعة والإيمان، فإن ابتليت بشيء من المعاصي، فقد خرجت من اليمين، ويجوز أن يشفع لك الرسول ﷺ، لا أن نأمره بالمعصية بوجه من الوجوه. انتهى كلام الباقلاني بتصرف. وبذلك تبطل هذه الشبهة. والله أعلم.

المبحث الرابع: الإحباط والتكفير عند المعتزلة ومناقشتهم

• المطلب الأول: رأي المعتزلة في الإحباط.

لقد اختلف المعتزلة في الإحباط على أقوال أهمها ما يلي: الأول: رأي الجمهور منهم الذين يرون أن الإنسان إذا عبد الله طول حياته ثم ارتكب كبيرة من الكبائر، فإنها تبطل جميع أعماله السابقة.يقول القاضي عبدالجبار:"... إن ما يستحقه المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب طاعاته...".

الثاني: رأي أبي علي الجبائي - من متأخري المعتزلة - الذي يرى أن الطاعات

السابقة على المعاصي يسقط منها بمقدار المعاصي، وتبقى المعاصي على حالها، فمثلًا من أطاع عشرين مرة، وعصى عشر مرات، يسقط من طاعاته بمقدار معاصيه، وتبقى معاصيه على حالها، ولو زادت معاصيه على طاعاته، فإنها تذهب طاعاته بكاملها وتبقى معاصيه. الثالث: رأي أبي هاشم – الذي ذهب إلى أن الإحباط يكون من الطرفين، فكما تحيط الطاعات المعاصي؛ كذلك تحبط المعاصي الطاعات، فمثلًا: من أطاع عشرًا وعصى عشرين، فإنه تذهب طاعاته بما يقابلها من المعاصي، ولا يبقى عليه سوى الزائد من معاصيه.

يقول القاضي عبدالجبار: "... لو أتى المكلف بطاعة استحق عليها عشرة أجزاء من الثواب، وبمعصية استحق عليها عشرين جزءًا من العقاب. فمن مذهب أبي علي أنه يحسن من الله تعالى أن يفعل به في كل وقت عشرين جزءًا من العقاب، ولا يثبت لما كان قد استحقه على الطاعة التي أتى بها تأثير بعدما ازداد عقابه عليه. وقال أبو هاشم: لا. بل يقبح من الله تعالى ذلك، ولا يحسن منه أن يفعل به من العقاب إلا عشرة أجزاء، فأما العشرة الأخرى، فإنها تسقط بالثواب الذي قد استحقه على ما أتى به من الطاعة، وهذا هو الصحيح من المذهب، ولعمري إنه القول اللائق بالله تعالى دون ما يقوله أبو علي...". من هذا النص؛ يظهر أن القاضي يميل إلى رأي أبي هاشم؛ ولذلك فإنه قام بعرض شبهات أبي علي الجبائي وتفنيدها.

إذًا ليس أمامنا الآن إلا رأي الجمهور القاضي بأن الكبيرة تبطل جميع الأعمال السابقة لها. ورأي أبي هاشم: الذي يتلخص في أن الإحباط يكون من الطرفين، فكما تحبط الطاعات المعاصي؛ كذلك تحبط المعاصي الطاعات. هذا هو رأي المعتزلة في الإحباط.

المطلب الثاني: مناقشة رأي المعتزلة في الإحباط

إن قول المعتزلة بالإحباط باطل، سواء على القول بأن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب الطاعات أو على القول بالموازنة كما يرى أبو هاشم ومن معه؛ ولذا فإنهم تعرضوا لردود كثيرة، منها:-أولًا: إن قولهم الذنب الواحد يحبط جميع الطاعات خلاف قوله تعالى:... إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ [هود: ١١٤]. وقوله تعالى:... مَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ [البقرة: ٢١٧]. فقد أخبر الله تعالى أن إحباط الحسنات؛ إنما يكون بالموت على الكفر، فوجب من هذا أن ما سواه من السيئات تذهبه الحسنات....ثانيًا: إن الطاعات ثابتة حقائقها صحيح أداؤها، والإصرار على الكبائر لو كان يدرأ ثواب الطاعات، لكان ينافي صحتها؛ كالردة ومفارقة الملة؛ فإنها لما كانت محبطة كانت منافية لصحة العبادات. فدل ذلك على بطلان قولهم: إن الكبيرة الواحدة تحبط جميع الأعمال.

ثالثًا: قولهم هذا ينبني على زعمهم أن مرتكب الكبيرة يستحق النار مخلد فيها، وقد أبطلناه، فإذا بطل الأصل؛ بطل الفرع. رابعًا: أما قول أبي هاشم "إن الحسنات تبطل السيئات إذا زادت عليها والعكس...".

فنقول: أما قوله: إن الحسنات تبطل السيئات، فهذا نسلم به لقوله تعالى:... إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ... الآية [هود: ١١٤].

وأما قوله: إن السيئات إذا زادت على الحسنات، فإنها تبطلها إن أراد إبطالها لبعض الحسنات، فهو مسلم به، وإن أراد إبطالها جميع الحسنات، فلا؛ لأنه لا يبطل جميع الحسنات إلا الردة، كما بيناه في مقام سابق.

خامسًا: إن قول أبي هاشم ينبني على أنه لا يمكن أن يستحق المكلف الثواب والعقاب معًا، وهو باطل، لأنه لا يمتنع أن يستحقهما جميعًا فيعاقبه الله على قدر ذنبه

ثم يثيبه وقد سبق بيان ذلك، فإذا بطل الأصل بطل الفرع. سادسًا: يقال لأبي هاشم: يلزم على قولك هذا أنه لو كانت الطاعات بعدد المعاصي؛ للزم القول بسقوطهما معًا. وعليه فإن سقط أحدهما قبل الآخر لم يسقط المتأخر بالمتقدم عليه، لأنه بعد سقوطه لا يبقى له تأثير في إسقاط الآخر، وإن تقارن سقوطهما لزم وجودهما معًا قبل سقوطهما مع أن وجود كل منهما ينفي وجود الآخر ويمانعه؛ وذلك يدل على بطلان قول أبي هاشم في الإحباط.

(باب الأصل الرابع عند المعتزلة المنزلة بين المنزلتين)

إن هذا الأصل هو نقطة البدء في نشأة المعتزلة، وقد سبق أن أشرت عند الحديث عن نشأة المعتزلة، وسبب تسميتهم أن هذا الأصل هو سبب الاختلاف بين واصل والحسن حيث أتى واصل برأي خاص في مرتكب الكبيرة، وعلى إثره طرده الحسن البصري، فاعتزل في سارية من سواري مسجد البصرة يقرر هذا الرأي على من انضم إليه واستحسن رأيه، فسماهم الناس من ذلك الحين المعتزلة، وبدأ مذهبهم يظهر إلى الوجود بصفة مستقلة. يقول الشهرستاني: "دخل رجل على الحسن البصري، فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان... وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا اعتقادًا؟ ففكر الحسن وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل في ناحية من المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزلنا واصل. فسموا من ذلك الحين المعتزلة...".

وقد كان من العوامل التي دعت إلى إثارة هذا النقاش حول مرتكب الكبيرة أن الحروب السياسية من مقتل عثمان ووقعة الجمل وصفين جعلت الناس يتساءلون من المحق، ومن المخطئ؟ ثم انتقلوا من ذلك إلى القول: بأن المخطئ كافر أو مؤمن، فكانت الخوارج تقول بكفر مرتكبي الذنوب، والمرجئة تقول: إنهم مؤمنون كاملو الإيمان، وأهل السنة يقولون: إنهم مؤمنون ناقصوا الإيمان، قد نقص إيمانهم بقدر ما ارتكبوا من الكبائر، فقال واصل: إنهم فاسقون في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان.

بعد هذا التقديم ننتقل إلى معرفة ما هو المقصود بالمنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة، ثم عرض ما تيسر من شبهاتهم، ومناقشتهم، ثم بيان مذهب أهل السنة والجماعة في مرتكب الكبيرة، فنقول وبالله التوفيق.

أولًا: ما المقصود بالمنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة؟

لمعرفة مراد المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين؛ لابد أن نسوق شيئًا من أقوالهم في ذلك، فنقول: يقول القاضي عبدالجبار: "والأصل في ذلك أن هذه العبارة إنما تستعمل في شيء بين شيئين ينجذب إلى كل واحد منهما بشبه، هذا في أصل اللغة. وأما في اصطلاح المتكلمين، فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين...". ويشرح القاضي هذا التعريف، فيقول: "إن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، فلا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقًا. وكذلك صاحب الكبيرة له حكم بين الحكمين، فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن؛ بل له منزلة بينهما". ويقول

ابن المرتضي - وهو يسوق ما أجمعت عليه المعتزلة -: "وأما ما أجمعت عليه المعتزلة، فقد أجمعت... على المنزلة بين المنزلتين، وهو أن الفاسق لا يسمى مؤمنًا ولا كافرًا...".ويقول الإسفراييني:"... ومما اتفقت عليه المعتزلة من فضائحهم قولهم: إن حال الفاسق الملي يكون في منزلة بين المنزلتين، لا هو مؤمن، ولا كافر، وإن هو خرج من الدنيا قبل أن يتوب يكون مخلدًا في النار، ولا يجوز لله تعالى أن يغفر له أو يرحمه، أي أن مرتكب الكبيرة بكونه يشبه المؤمن في عقده، ولا يشبهه في عمله. ويشبه الكافر في عمله، ولا يشبهه في عقده أصبح وسطًا بين الاثنين، وتبعًا لهذا يكون عذابه أقل من عذاب الكافر".

من هذه الأقوال: يظهر مقصود المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين؛ وهو أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنًا، ولا كافرًا، لا في الاسم ولا في الحكم؛ بل في منزلة بين المنزلتين، فلا يسمى مؤمنًا، ولا كافرًا، وإنما يسمى فاسقًا.

وحكمه كذلك بين الحكمين، فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، وإنما له حكم بينهما. هذا في الدنيا. وأما في الآخرة؛ فإنه يخلد في النار، لكن يكون عذابه أخف من عذاب الكافر.

وقد حملهم على قولهم هذا: شبهات منها، ما يلي:

ثانيًا: عرض ما تيسر من شبهات المعتزلة في القول بالمنزلة بين المنزلتين، مع **المناقشة:**

لقد تمسك المعتزلة في قولهم بالمنزلة بين المنزلتين بشبهات، منها ما يلي:

الشبهة الأولى:

يقول واصل بن عطاء: "وجدت أحكام الكفار المجمع عليها المنصوصة في القرآن كلها زائلة عن صاحب الكبيرة، فوجب زوال اسم الكفر عنه بزوال حكمه،

لأن الحكم يتبع الاسم، كما أن الاسم يتبع الفعل، وأحكام الكفر المجموع عليها... على ضربين...

الأول: حكم أهل الكتاب: قال تعالى: قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ [التوبة: ٢٩]. فهذا حكم الله في أهل الكتاب، وهو زائل عن صاحب الكبيرة.

الثاني: حكم الله في مشركي العرب: قال تعالى: فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاء حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا.... الآية [محمد: ٤]. فهذا حكم الله في مشركي العرب وفي كل كافر سوى أهل الكتاب، وهو زائل عن صاحب الكبيرة؛ ثم قد جاء في السنة المجمع عليها أن أهل الكفر لا يتوارثون، ولا يدفنون في مقابر أهل القبلة، وليس يفعل ذلك بصاحب الكبيرة. وحكم الله في المنافق: أنه إن ستر نفاقه وكان ظاهره الإسلام، فهو مسلم له ما للمسلمين، وعليه ما عليهم. وإن ظهر كفره استتيب، فإن تاب وإلا قتل، وهذا الحكم زائل عن صاحب الكبيرة. وحكم الله في المؤمن الولاية والمحبة والوعد بالجنة. قال تعالى: اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ... الآية [البقرة: ٢٥٧]. وقال تعالى: وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُم مِّنَ اللهِ فَضْلًا كَبِيرًا [الأحزاب: ٤٧]. وقال تعالى: وَعَدَ اللهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ... الآية [التوبة: ٧٢]. وحكم الله في صاحب الكبيرة أن لعنه وأعد له عذابًا أليمًا. قال تعالى:... أَلاَ لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ [هود: ١٨]. وقال تعالى: وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ [الانفطار: ١٤]. وما أشبه ذلك من القرآن، فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن لزوال أحكام المؤمن عنه في كتاب الله، ووجب أنه ليس بكافر، لزوال أحكام الكفار عنه، ووجب أنه ليس بمنافق لزوال

أحكام المنافقين عنه في سنة رسول الله ﷺ، ووجب أنه فاسق فاجر لتسمية الله له بذلك. لذا فهو فاسق مخلد في النار لتوعد الله له بذلك، ولكنه في عذاب أخف من عذاب الكافر. انتهى كلام واصل بن عطاء بتصرف.ويقول في موضع آخر: "إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمنًا وهو اسم مدح، والفاسق لم يستكمل خصال الخير، ولا استحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمنًا، وليس هو بكافر أيضًا؛ لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة؛ فهو من أهل النار خالدًا فيها؛ إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة، وفريق في السعير؛ ولكنه تخفف عنه النار...".

المناقشة:

نقول لهم: أما قولكم أنه ليس بكافر، فهذا نوافقكم عليه؛ وأما قولكم أنه ليس بمنافق فكذلك هو ليس بمنافق؛ لأن كبيرته لا توجب استتابته، فإن تاب وإلا قتل كما يعمل مع المنافق إذا ظهر نفاقه، أما إذا لم يظهر لم يعلم هل هو منافق أم لا، لذا يعامل معاملة المسلمين.

وأما قولكم: إنه ليس بمؤمن، فهذا على إطلاقه لا نوافقكم عليه؛ بل نقول: هو مؤمن ناقص الإيمان قد نقص إيمانه بقدر ما ارتكب من معصية، فهو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، فلا يكون له الاسم مطلقًا، ولا يسلب منه مطلق الإيمان.

ومما يدل على أن الفاسق لم تخرجه كبيرته من الإيمان ما يلي:

١ - الآيات والأحاديث الناطقة بإطلاق لفظ الإيمان على العاصي كقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاء إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ... الآية [البقرة: ١٧٨]. فقد سمى الله القاتل أخًا للمقتول وهي الأخوة الإيمانية، مما يدل

على أن كبيرة القتل لم تخرجه من الإيمان، وقبل ذلك فقد خاطبهم جميعًا بلفظ الإيمان؛ مع أن فيهم قتلة؛ مما يدل على أن الكبيرة لا تخرج من الإيمان. وكقوله تعالى: وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ فَإِن فَاءتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ [الحجرات: ٩]. فقد أطلق اسم الإيمان على الطائفتين المتقاتلتين من المؤمنين؛ مما يدل على أن كبيرة القتل لم تخرجهما من الإيمان، وكذلك كبيرة البغي....ومن الأحاديث الدالة على أن الفاسق معه إيمان قوله ﷺ في الحديث الذي أخرجه مسلم من رواية أبي ذر أنه ﷺ قال: ((ما من عبد قال: لا إله إلا الله، ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة، قلت: وإن زنى وإن سرق؟ فقال ﷺ: وإن زنى وإن سرق... على رغم أنف أبي ذر...)).

ففي هذا الحديث دلالة على أن من قال: لا إله إلا الله، وإن ارتكب شيئًا من الكبائر، فإنه يدخل الجنة؛ مما يدل على أن كبيرته لم تخرجه من الإيمان. ثانيا: إجماع الأمة من عصر الرسول ﷺ إلى يومنا هذا على الصلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة، والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم للكبائر بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن ؛ مما يدل على أنهم لم يخرجوا من الإيمان.

ثالثًا: قولكم: إن الفاسق قد أخرجه فسقه من الإيمان ينبني على أن الإيمان إذا ذهب بعضه ذهب كله؛ لأنهم يقولون: إن من عمل كبيرة لم يبق معه من الإيمان شيء وهو باطل. يقول ابن تيمية - في معرض الرد على من قال بهذا القول -: "وأما قول القائل: إن الإيمان إذا ذهب بعضه، ذهب كله، فهذا ممنوع، وهذا هو الأصل الذي تفرعت عنه البدع في الإيمان. فإنهم ظنوا أنه متى ذهب بعضه ذهب كله ولم يبق منه شيء، ثم قالت الخوارج والمعتزلة: هو مجموع ما أمر الله به ورسوله، وهو الإيمان

المطلق، كما قاله أهل الحديث، قالوا: فإذا ذهب شيء منه لم يبق مع صاحبه من الإيمان شيء، فيخلد في النار. وقالت المرجئة - على اختلاف فرقهم -: لا تذهب الكبائر وترك الواجبات الظاهرة شيئًا من الإيمان؛ إذ لو ذهب شيء منه، لم يبق منه شيء، فيكون شيئًا واحدًا يستوي فيه البر والفاجر، ونصوص الرسول ﷺ وأصحابه تدل على ذهاب بعضه وبقاء بعضه، كقوله ﷺ: ((... أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان)). ولهذا كان أهل السنة والحديث على أنه يتفاضل وجمهورهم يقولون: يزيد وينقص... وقد ثبت لفظ الزيادة والنقصان منه عن الصحابة، ولم يعرف فيهم مخالف... فمن ذلك ما روي من وجوه كثيرة عن حماد بن سلمة عن أبي جعفر عن جدة عمير بن حبيب الخطمي، وهو من أصحاب رسول الله ﷺ قال: (الإيمان يزيد وينقص. قيل له: وما زيادته وما نقصانه؟ قال: إذا ذكرنا الله وحمدناه وسبحناه فتلك زيادته؛ وإذا غفلنا ونسينا؛ فذلك نقصانه. وروى إسماعيل بن عياش عن جرير بن عثمان عن الحارث بن محمد عن أبي الدرداء قال: "الإيمان يزيد وينقص" وروى إسماعيل بن عياش عن أبي هريرة مثل ذلك.. وروي عن عمر بن الخطاب أنه كان يقول لأصحابه: هلموا نزداد إيمانًا فيذكرون الله عز وجل...

وأيضًا: فإن الزيادة قد نطق بها القرآن في عدة آيات، كقوله تعالى: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ [الأنفال: ٢].يقول ابن تيمية: وهذه الزيادة وقت تلاوة الآية، وليس هو تصديقهم بها عند النزول... وكقوله تعالى: الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُواْ حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ [آل عمران: ١٧٣]. فهذه الزيادة عند تخويفهم العدو لم تكن عند آية نزلت، فازدادوا يقينًا وتوكلا على الله، وثباتًا على الجهاد.

ومثل هذه الآيات كثير، فإذا ثبت أن الإيمان يذهب بعضه ويبقى بعضه وأنه يزيد وينقص بطل قولهم: إن الفسق يخرج من الإيمان؛ وعلى ذلك فالفاسق مؤمن ناقص الإيمان وليس في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان كما تدعون. ونقول أيضًا: ما دام مرتكب الكبيرة معه من الإيمان شيء، ولو إيمانًا ناقصًا، فإنه لا يخلد في النار؛ بل يعذب على قدر ذنبه ثم يخرج من النار ويدخل الجنة لقوله تعالى: إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء... الآية [النساء: ٤٨]. ولقوله تعالى: فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ [الزلزلة: ٧]. ولقوله ﷺ: ((... يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ثم يقول الله تعالى: أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان... الحديث)).

وقد سبق عرض شيء من شبهات المعتزلة في قولهم بتخليد صاحب الكبيرة في النار مع مناقشتها عند الكلام على أصل الوعد والوعيد. فإذا قولهم بتخليد صاحب الكبيرة في النار باطل، وعليه فتبطل هذه الشبهة. والله أعلم.

الشبهة الثانية:

يقول الخياط: "إن واصل بن عطاء لم يحدث قولًا لم تكن الأمة تقول به؛ إذ أنه وجد الأمة مجمعة على تسمية أهل الكبائر بالفسق والفجور مختلفة فيما سوى ذلك من أسمائهم، فأخذ بما أجمعوا عليه... وتفسير ذلك: أن الخوارج وأصحاب الحسن كلهم مجمعون والمرجئة على أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر،، ثم تفردت الخوارج فقالت: هو مع فسقه وفجوره كافر، وقالت المرجئة... هو مع فسقه وفجوره مؤمن، وقال الحسن ومن تابعه: هو مع فسقه وفجوره منافق. فقال لهم واصل بن عطاء: قد أجمعتم على أن سيتم صاحب الكبيرة بالفسق والفجور، فهو اسم له صحيح بإجماعكم وقد نطق القرآن به في آية القاذف وغيرها من القرآن، فوجب تسميته بذلك

وما تفرد به كل فريق منكم من الأسماء، فدعوى لا تقبل منه إلا بينة من كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ".

المناقشة:

والجواب على هذه الشبهة كما يلي:١ - أن مرتكب الكبيرة مؤمن ناقص الإيمان، فهو مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته كما بيناه عند الرد على الشبهة الأولى. ثم إن إيمانه متفق عليه بين السلف، فإذا قولهم أن إيمانه مختلف فيه باطل.٢ - أن في قولهم بالمنزلة بين المنزلتين ترك للمتفق عليه بين السلف - ومنهم الحسن -؛ لأن النفاق كفر إن أظهره صاحبه، وإن لم يظهره، فيعامل معاملة المسلمين، إضافة إلى ذلك: أنه نقل عنه الرجوع عن هذا القول إلى المذهب الحق والمتفق عليه: وهو أن المكلف إما مؤمن أو كافر، ولا واسطة بينهما وأخذ بما لم يقل به أحد فضلًا عن الاتفاق؛ فإذًا قولهم بالمنزلة بين المنزلتين إحداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف ؛ فيكون باطلًا، وبذلك تبطل هذه الشبهة والله أعلم.

ثالثا: مذهب أهل السنة والجماعة في مرتكب الكبيرة:

لمعرفة مذهب أهل السنة والجماعة في مرتكب الكبيرة؛ لابد أن نسوق شيئًا من أقوال أئمة السلف في ذلك، فنقول وبالله التوفيق. يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: "ومذهب أهل السنة والجماعة أن فساق أهل الملة ليسوا مخلدين في النار، كما قالت الخوارج والمعتزلة، وليسوا كاملين في الدين والإيمان والطاعة؛ بل لهم حسنات وسيئات، ويستحقون بهذا العقاب وبهذا الثواب...".

ويقول شارح الطحاوية: "إن أهل السنة متفقون كلهم على أن مرتكب الكبيرة لا يكفر كفرًا ينقل عن الملة بالكلية كما قالت الخوارج؛ إذ لو كفر كفرًا ينقل عن الملة؛ لكان مرتدًا يقتل على كل حال، ولا يقبل عفو ولي القصاص، ولا تجري الحدود في

الزنا والسرقة وشرب الخمر! وهذا القول معلوم بطلانه وفساده بالضرورة من دين الإسلام. ومتفقون على أنه لا يخرج من الإيمان والإسلام، ولا يدخل في الكفر، ولا يستحق الخلود مع الكافرين كما قالت المعتزلة، فإن قولهم باطل أيضًا، إذ قد جعل الله مرتكب الكبيرة من المؤمنين. قال تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى... [البقرة: ١٧٨] إلى أن قال: فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ... الآية [البقرة: ١٧٨]. فلم يخرج القاتل من الذين آمنوا، وجعله أخا لولي القصاص، والمراد أخوة الدين بلا ريب. وقال تعالى: وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا [الحجرات: ٩] إلى أن قال: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ... الآية [الحجرات: ١٠].ونصوص الكتاب والسنة والإجماع تدل على أن الزاني والسارق والقاذف لا يقتل، بل يقام عليه الحد، فدل على أنه ليس بمرتد. وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: ((من كانت عنده لأخيه اليوم مظلمة من عرض أو شيء فليتحلله منه اليوم، قبل أن لا يكون درهم ولا دينار، إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته، وإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فطرحت عليه، ثم ألقي في النار)). فثبت أن الظالم يكون له حسنات يستوفي المظلوم منها حقه... " ؛ مما يدل على أن الكبيرة لا تخرج من الإيمان. يقول النووي - وهو يروي مذهب أهل السنة في الموحدين -: "واعلم أن مذهب أهل السنة وما عليه أهل الحق من السلف والخلف أن من مات موحدًا دخل الجنة قطعًا على كل حال...".

من هذه الأقوال يتبين أن مرتكب الكبيرة عند أهل السنة ليس بكافر كما تقول الخوارج، وليس بكامل الإيمان كما تقول المرجئة، وليس في منزلة بين المنزلتين كما تزعمه المعتزلة، بل إن مؤمن ناقص الإيمان، قد نقص إيمانه بقدر ما ارتكب من معصية. وفي الآخرة لا يخلد في النار، بل هو تحت مشيئة الله، إن شاء غفر له، وإن شاء

عذبه على قدر ذنبه، ثم أخرجه من النار، قال تعالى: إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء وَمَن يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا [النساء: ٤٨].

وعلى ذلك، فقول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين باطل لا يقره أهل السنة والجماعة. والله أعلم.

* فالمعتزلة كغيرهم من الطوائف الإسلامية، يرون أن المعاصي تنقسم إلى ما هو صغيرة، وإلى ما هو كبيرة، نظرا لما ورد في بيان ذلك من نصوص شرعية، فقد وردت آيات كريمات مشتملة على ذكر الصغيرة والكبيرة، كقوله تعالى: مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلا كَبِيرَةً إِلا أَحْصَاهَا [الكهف: ٤٩] وقوله سبحانه: وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ [القمر: ٥٣] وقال: وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُوْلَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ [الحجرات: ٧]، فرتب المعاصي هذا الترتيب حيث بدأ بالكفر الذي هو أعظم الذنوب، وثناه بالفسق، وختم بالعصيان، فلا بد من أن يكون قد أراد به الصغائر، وقد صرح بذكر الكفر والفسق قبله، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على هذا المعنى، وهذا قدر متفق عليه بين الفرق كما ذكرت عند بيان مذهب السلف، ما عدا الخوارج.

أما تحديد معنى كل من الصغيرة والكبيرة عند المعتزلة فقد وقع بينهم خلاف في ذلك. فقد ذهب القاضي عبد الجبار إلى أن الكبيرة في عرف الشرع هو ما يكون فاعله أكثر من ثوابه إما محققا وإما مقدرا. وأما الصغيرة فهو ما يكون ثواب فاعله أكثر من عقابه إما محققا وإما مقدرا. ثم قال: واحترزنا في الموضعين بقولنا إما محققا وإما مقدرا عن الكفار ومن لم يطع البتة، فإنه قد وقع في أفعال الصغيرة والكبيرة، على معنى أنه لو كان له ثواب لكان يكون محبطا بما ارتكبه من المعصية، أو يكون عقاب ما أتى به من الصغيرة مكفرا في جنب ما يستحقه من الثواب. ومن تعريفات الصغيرة

والكبيرة عند المعتزلة ما ذكره الأشعري عن جعفر بن حرب وذكره القاضي عبد الجبار على سبيل النقد فقد ذكر عنه قوله: إن كل عمد كبيرة. وقال بعد ذلك: وأظن أن ذلك مذهب لبعض السلف من أصحابنا.

فجعفر بن حرب هذا يرى أن الكبيرة هي القبيح الذي يقترن بعمد الإنسان وإصراره أي أنه يميل إلى وصف الجريمة بحال الفاعل لا بموضوع القبيح.

وأنكر القاضي ذلك من وجهين:

الأول: إن العمد لا تأثير له في كون الفعل كبيرا أو صغيرا، لأن للقبيح موضوعا أو بمعنى آخر: أن للجريمة صفة موضوعية إذا ما وقعت من أي إنسان كانت كبيرة أو صغيرة. الثاني: إن الطريق إلى تحديد الكبائر وتعيينها هو الدلالة الشرعية وقد حدد الشرع أن القتل والزنا والقذف وغيرهما كبائر، وهذا لا يتفق مع القول بالعمد.

ولا خلاف بين المعتزلة في وجود الصغيرة والكبيرة بين القبائح إلا أن الخلاف - بينهم كان حول طريق الدلالة على ذلك فذهب البعض وهم الأكثر - إلى أن الشرع هو الذي يعرفنا باشتمال المعاصي على صغير وكبير، ولو ترك للعقل لحكم بأن جميع المعاصي كبائر، لأن من المعلوم أن أقل القليل منها يستحق جزءا من العقاب كما أن أقل القليل من الطاعات يستحق جزءا من الثواب. ومن هؤلاء أبو علي والقاضي عبد الجبار وغيرهم، وقد استدلوا بما تقدم من أدلة شرعية.

أما الآخرون فذهبوا إلى أن العقل بمفرده يستطيع أن يميز بين الصغيرة والكبيرة فسرقة درهم ليست كسرقة عشرة دراهم وإلى هذا الرأي كان يذهب أبو هاشم ومال إليه جعفر بن حرب كما هو واضح من رأيه المتقدم في تحديد الفرق بين الصغيرة والكبيرة.

وقد تختلف آراء المعتزلة في تحديد معنى الصغيرة والكبيرة، وتتسع مسافة

الخلاف بينهم، لكن ما تبنوه من آراء هو موضع نظرنا، إذ أنها لا تحدد لنا تحديدا واضحا الفرق بين الأمرين، لا سيما ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار - وإن كان هو الأكثر انسجاما مع مذهب القوم - لأن الثواب والعقاب مما لا يعلم مقداره إلا الله سبحانه وتعالى، فاختلافه قلة وكثرة من شخص لآخر أمر خفي، لا يمكننا إدراكه، على أن الضابط الذي ذكره القاضي عبد الجبار على أنه تحقيق للمذهب، مناقض لما هو مشهور من مذهب المعتزلة الذي سيأتي بعد من أن ثواب الطاعات محبط لا وزن له مع ارتكاب الإنسان للكبيرة، لأن صاحبها مخلد في النار، فأين الثواب الذي يمكن أن يقاس مع العقاب ويحدد بموجبه كل من الصغيرة والكبيرة؟

غير أن الأهم من ذلك كله أن المعتزلة مهما اختلفوا في تحديد الضابط مقرون بانقسام المعاصي إلى صغائر وكبائر، فما حكم كل منهما عندهم؟

أما الصغائر فقد ذكر أبو الحسن الأشعري أنهم لم يتفقوا أيضا على قول واحد بشأنها بل دار بينهم الخلاف في ذلك على أقوال ثلاثة:

١ - أن الله سبحانه يغفر الصغائر إذا اجتنبت الكبائر تفضلا.

٢ - يغفر الصغائر إذا اجتنبت الكبائر باستحقاق. ٣ - أن الله لا يغفر الصغائر إلا بالتوبة.

فهذه أقوال ثلاثة عند المعتزلة، اثنان منها قالت بالغفران، والخلاف بينهما في الاستحقاق والتفضل، والاستحقاق كما هو واضح فيه تحكم على الله سبحانه - وذلك غير لائق بحال. ولكن من مبادئ المعتزلة المشهورة عنهم قولهم بوجوب الصلاح والأصلح، ولا يخفى ما في هذا المبدأ من جسارة وعدم تأدب مع الله سبحانه وتعالى. أما القول الثالث فإنه يجعل الصغيرة بمنزلة الكبيرة في عدم الغفران إلا بالتوبة وهذا لم يقل به أحد، ومخالف أيضا لما عليه المعتزلة أنفسهم من الفرق بين

الصغيرة والكبيرة من حيث المعنى والاعتبار.

وعلى كل حال فالأهم من ذلك كله هو مرتكب الذنب الكبير، فماذا يقول القوم في حكمه؟

هذه المسألة تسمى عند مؤرخي الفرق والمعتزلة بالأسماء والأحكام، لأنها تبحث في صفة مرتكب الكبيرة وحكمه. يقول الدكتور عبد الكريم عثمان في الكلام على هذه المسألة: وقد أثار تحديد مكان مرتكب الكبيرة وحكمه خلافا شديدا بين المسلمين، وجعله بعض مؤرخي الفرق سببا مباشرا لظهور مذهب الاعتزال. فقد قالت الخوارج إن صاحب الكبيرة كافر، وذهب المرجئة إلى أنه مؤمن، وقرر الحسن البصري أنه منافق، أما واصل فقد أعلن أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا ولا كافرا، ولا منافقا، بل هو فاسق، أو في منزلة بين المنزلتين: الإيمان والكفر، ومن هنا أطلق على هذا الأصل عند المعتزلة اسم المنزلة بين المنزلتين، أو الأسماء والأحكام.فالمعتزلة يرون أن مرتكب الكبيرة، لا مؤمن ولا كافر، بل له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين، فلا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسمه اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقا وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث وهذا الحكم هو ما يسمى بالمنزلة بين المنزلتين. فإن صاحب الكبيرة عندهم له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر، ولا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما.

والمراد من هذا بيان الحكم الدنيوي لمرتكب الكبيرة، ففيه أن مرتكبها يسلب منه اسم الإيمان بالكلية، لأنه بارتكابها يزول ما معه من إيمان، فلم يعد مؤمنا غير أنهم في هذا الحكم الدنيوي لم يبلغوا به درجة الكافر فلم يجوزوا تسميته كافرا، كما لم يجوزوا تسميته مؤمنا، بل جعلوا له منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان وهي الفسق.

وقد برزت هذه المقالة أول ما برزت على يد واصل بن عطاء الغزال أحد زعماء المعتزلة، بل زعيمهم الأول والذي كان تلميذا للحسن البصري، المشتهر بقوله بأن مرتكب الكبيرة منافق. وقد بينها الشهرستاني في (الملل والنحل) بقوله: ووجه تقريره لهذه المسألة أنه – الإيمان واصل بن عطاء – قال: إن الإيمان عبارة عن خصال خير، إذا اجتمعت سمي المرء مؤمنا، وهو اسم مدح، والفاسق لم يستمع خصال الخير ولا استحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمنا، وليس هو بكافر مطلقا أيضا، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها.

وكل هذا ليس إلا بحثا في التسمية والمعاملة الدنيوية إذ أنهم ذهبوا هذا المذهب ليؤدي لهم غرضين في آن واحد.

الغرض الأول: هو القول بأن مرتكب الكبيرة يعامل في الدنيا كما يعامل بقية المسلمين فتجوز مناكحته، وموارثته، ودفنه في مقابر المسلمين، وغير ذلك من الأحكام الجارية عليه في الدنيا.

الغرض الثاني: هو القول بالتأبيد في النار – على ما سيأتي بعد – فإنهم لم يوصلوه في الوصف الدنيوي إلى درجة الكفر، حتى تجري عليه تلك الأحكام الدنيوية، وعز عليهم أن يعطوه اسم الإيمان، لأنه في نظرهم لا بد وأن يدخل النار ليجازى بما عمل من السيئات، وداخل النار عندهم لا يخرج منها، والمؤمن لا يمكن أن يدخل النار في نظرهم. ويزيد المسألة وضوحا ما ذكره القاضي عبد الجبار من استدلال على هذا المعتقد حيث قال ما معناه: والذي يدل على الفصل الأول، وهو الكلام في أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا، هو ما قد ثبت من أنه يستحق بارتكاب الكبيرة الذم واللعن والاستخفاف والإهانة، وثبت أن اسم المؤمن صار بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم والموالاة، فإذ قد ثبت هذان الأصلان، فلا إشكال في أن صاحب

الكبيرة لا يجوز أن يسمى مؤمنا. ثم ذكر بعد ذلك الأدلة على أن اسم المؤمن صار بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم كقوله تعالى: قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ [المؤمنون: ١] وقوله: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ [الأنفال: ٢]. إلى غير ذلك من الآيات. أما الدليل على أن مرتكب الكبيرة لا يسمى كافرا فهو أنه جعل الكافر في الشرع اسما لمن يستحق العقاب العظيم، ويختص بأحكام مخصوصة نحو المنع من المناكحة والموارثة، والدفن في مقابر المسلمين، إذا ثبت هذا ومعلوم أن صاحب الكبيرة ممن لا يستحق العقاب العظيم ولا تجري عليه هذه الأحكام، فلم يجز أن يسمى كافرا. ومن أدلة المعتزلة أيضا على قولهم بالمنزلة بين المنزلتين ما ذكره عضد الدين الأيجي في المواقف حيث ذكر احتجاجهم على ذلك بوجهين:

أحدهما: ما تقدم من أن الإيمان عبارة عن الطاعات، وأن الفاسق يعامل في الدنيا معاملة سائر المسلمين. أما الوجه الثاني: فهو ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد، فرجع عمرو إلى مذهبه وهو أن فسقه معلوم وفاقا، وإيمانه مختلف فيه، لأن الأمة مجمعة على أن صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا أو كافرا فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه.وهذا هو الدليل الأساسي الذي يستدل به القوم، ويوضحه القاسم الرسي بقوله:.. والأمة مجمعة على أن من أتى كبيرة، أو ترك طاعة فريضة كالصلاة والزكاة والصيام من أهل الملة فهو فاسق، وهي مختلفة في غير ذلك من أسمائه. قال بعضهم: هو مشرك فاسق منافق، فكلهم قد أقر بأنه فاسق كافر، وقال بعضهم: فاسق منافق فكلهم قد أقر بأنه فاسق، واختلفوا في غير ذلك من أسمائه. فالحق ما أجمعوا عليه من تسميتهم إياه بالفسق، والباطل ما اختلفوا فيه، ففي إجماعهم الحجة والبرهان.وهذا كله - كما سبق وأن قلت - لا يعدو كونه كلاما في حكم دنيوي وهو القدر الذي يختلفون فيه مع الخوارج، حيث قالوا بكفره ابتداء،

وخروجه من ملة الإسلام - أما الحكم الأخروي لمرتكب الكبيرة عند المعتزلة: فعندهم أن من استوعب عمرا في طاعة الله سبحانه وتعالى، ثم قارف كبيرة واحدة، ولم يوفق للتوبة عنها، وما على هذه الحال، فهو مخلد في النار مع المشركين الذين لم يؤمنوا ولم يأتوا بحسنة قط. وهذا هو بعينه رأي الزيدية الذين تبنوا أصول الاعتزال، وعنهم يقول الشهرستاني: أما في الأصول فيرون رأي المعتزلة حذو القذة بالقذة، ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت.

فعند هؤلاء جميعا أن الإنسان مهما عمل من الخيرات، ومهما جاهد في سبيل إرضاء ربه، من فعل للواجبات، واجتناب للمحرمات، وكبح لجماح النفس وصد لشهواتها، فإن جميع طاعاته هذه تذهب هباء عندما يزل في يوم من الأيام فيرتكب كبيرة، لأن هذه المعصية تحبط جميع تلك الأعمال الخيرة، فلا يبقى لها وزن، ولا يعود لها اعتبار، لأن مرتكب الكبيرة إذا لم يقلع عنها بتوبة جازمة نصوح لا عودة بعدها، فلا بد وأن يدخل النار خالدا مخلدا فيها، لأن داخل النار عندهم لا يخرج منها أبد الآبدين. وهذا المذهب في مرتكب الكبيرة تذكره كتب الفرق على أنه أصل من أصول المعتزلة التي يجمعون عليها، إلا أن إمام الحرمين الجويني ذكر أن معتزلة البصرة، وبعض البغداديين واقفية في وعيد مرتكب الكبيرة، إذ قالوا بأن من مات من المؤمنين على إصراره على المعاصي، لا يقطع عليه بعقاب، بل أمره مفوض إلى ربه تعالى، فإن عاقبه فذلك بعدله، وإن تجاوز عنه فذلك بفضله ورحمته، فلا يستنكر ذلك عقلا وشرعا.

وعلى كل حال، فهذا أصل من أصول المعتزلة سواء أجمعوا عليه أم لم يجمعوا فهو المذهب المشهور عنهم، وأي خلاف فيه من قبلهم فإنه لا ينقض المذهب، لا سيما وأنهم قد اشتهروا بتبنيه والاستدلال له. ومن رجع منهم عن القول به فإنما كان

ذلك منه لأنه في نظري ناشد للحقيقة غير متبع ولا مقلد، فلا يستغرب ذلك، إلا أنه كما قلت هو المذهب المقترن باسم المعتزلة عند ذكرهم دائما.

أما أدلتهم على قولهم بخلود مرتكب الكبيرة في النار، فقد استدلوا بأدلة عقلية ونقلية:

فأما الأدلة العقلية:

فمنها ما ذكره القاسم الرسي من أن أحدا لا يقدر أن يؤدي كل ما استحق الله تبارك وتعالى من عباده، من شكر نعمته وإحسانه، بالكمال والتمام، حتى لا يبقى مما يحق لله جل ثناؤه شيئا إلا أداه، هيهات فكيف وهو يقول تبارك وتعالى: وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ اللهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ اللهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ [النحل: ١٨] فكيف يؤدي شكر ما لا يحصى؟! ولم يفترض على خلقه ذلك، ولا سأل كل ما له عليهم مما يستحق لديهم، لعلمه بضعفهم وأن في بعض ذلك استفراغ جهدهم، وما تعجز عنه أنفسهم وأنهم لا يقدرون على ذلك ويقصرون عن بلوغ ذلك.. وغفر لهم صغير ذنوبهم كله إذا اجتنبوا كبيرة رحمة بهم، ونظرا لهم، فأما من رجا الرحمة وهو مقيم على الكبيرة فقد وضع الرجاء في غير موضعه، واغتر بربه واستهزأ بنفسه، وخدعه وغره من لا دين له، إلا أن يتوب فيغفر له بالتوبة، فأما الإقامة على الكبائر فلا.. وذلك أن للجنة والنار طريقان فطريق الجنة طاعته المجردة عن الكبائر من معاصي الله، وطريق النار معصية الله، وإن لم تكن مجردة من بعض طاعات الله، لأننا قد نجد العبد يؤمن بكتاب الله كله، ويكفر ببعضه فلا يكون مؤمنا، ولا بما آمن به من النار ناجيا. يصدق ذلك قول الله ﷻ: أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاء مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنكُمْ إِلاَّ خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ [البقرة: ٨٥] فلم يسموا بما آمنوا به مؤمنين، بل سموا بما كفروا به منه- لا كله-

كافرين. وعلى هذه الطريق فيمن لم يكفر من الفاسقين أهل الكبائر العاصين، فمن كان على المعصية الكبيرة مقيما فهو على طريق النار، فكيف يرجو البلوغ إلى الجنة وهو يسلك ذلك الطريق، كرجل توجه إلى طريق خراسان فسلكه وهو يقول: أنا أرجو أن أبلغ الشام، فهذا من وضع الرجاء في غير موضعه.

وملخص الدليل العقلي السابق أن الله تبارك وتعالى له نعم على عباده لا تحصى ومهما عمل الإنسان لا يستطيع الوفاء بشكرها، إذ أن ذلك يتطلب منه استيفاء كل حق لله عليه. وقد علم الله من عباده عجزهم وضعفهم عن الوفاء بجميع ذلك، لذلك اكتفي منهم بالقليل بعد أن أعطاهم الكثير، بل وعفا عن صغائر ذنوبهم، وهذه منة عظيمة أخرى منه تبارك وتعالى فعلى الإنسان إذا الإتيان بهذا القليل الذي كلف به دون تفريط، وإذا قصر فيه بارتكاب الكبائر فعلا لمحرم، أو تركا لواجب فهو من أهل النار لا محالة، لأن الله تجاوز له عن الكثير لم يكلفه به، فإذا قصر في ذلك القليل المطلوب منه فهو ممن سلك طريق النار، والطريق إلى الشيء المعين توصل إليه لا إلى ما يوجد في جهة معاكسة، وطريق النار المعصية وهذه لا يمكن أن يصل عن طريقها إلى الجنة، كما أن طريق الجنة الطاعة، وهذه أيضا لا يمكن أن توصل بصاحبها إلى النار، وضرب مثلا بسالك طريق خراسان، وهو يقصد الوصول إلى الشام. فهذا دليل عقلي على أن الفاسق مصيره إلى النار، وأنه يفعل به ما يستحقه. وهناك دليل عقلي آخر ذكره القاضي عبد الجبار وهذا الدليل هو أن الله أمر ونهى، أي كلف الإنسان، ووعده وتوعده، وكل خلف بالوعد أو الوعيد نوع من الكذب لا يجوز على الله. ولو ثبت أنه يخلف وعيده ولا يعاقب الفاسقين لكان في ذلك إغراء له على فعل القبيح، إذ أن للمكلف أن يعصي ويتجاوز حدود الله، وهو مطمئن إلى أنه سيغفر له.

أما الأدلة السمعية:

فقد استدلوا بعموم الآيات الواردة في الوعيد، ومن هذه الآيات التي هي مناط استدلالهم قوله تعالى: وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ [النساء: ١٤]. ووجه الاستدلال: أن الله تبارك وتعالى أخبر أن العصاة يعذبون بالنار ويخلدون فيها، والعاصي اسم يتناول الفاسق والكافر جميعا، فيجب حمله عليهما، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه، فلما لم يبينه دل على ما ذكرناه. ومن ذلك قوله تعالى: وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا [النساء: ٩٣]. ووجه الاستدلال: هو أنه تعالى يبين أن من يقتل مؤمنا عمدا جازاه وعاقبه وغضب عليه ولعنه، وفي ذلك ما قلناه، أي أن ذلك يكون على سبيل الدوام كما هو مصرح بذكر الخلود في الآية. ومما استدل به المعتزلة أيضا قوله تعالى: إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ [الزخرف: ٧٤]. ووجه الاستدلال: أن المجرم اسم يتناول الكافر والفاسق جميعا فيجب أن يكونا مرادين بالآية، معنيين بالنار، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه، فلما لم يبينه دل على أنه أرادهما جميعا. هذه بعض أدلة المعتزلة من القرآن الكريم على قولهم بتخليد مرتكب الكبيرة في النار. يقول القاضي عبد الجبار بعد ذكره لهذه الآية: فإنها كما تدل على أن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة، تدل على أنه يخلد، إذ ما من آية من هذه الآيات التي مرت إلا وفيها ذكر الخلود والتأبيد، أو ما يجري مجراهما. ثم ذكر بعد ذلك طريقة أخرى للاستدلال على هذا المعتقد حيث قال: وهنا طريقة أخرى مركبة من السمع، وتحريرها: هو أن العاصي لا يخلو حاله من أحد أمرين: إما أن يعفى عنه، أو لا يعفى عنه، فإن لم يعف عنه فقد بقي في النار خالدا، وهو الذي نقوله. وإن عفي عنه فلا يخلو، إما أن يدخل الجنة أو لا، فإن

لم يدخل الجنة لم يصح، لأنه لا دار بين الجنة والنار، فإذا لم يكن في النار وجب أن يكون في الجنة لا محالة، وإذا دخل الجنة فلا يخلو إما أن يدخلها مثابا أو متفضلا عليه ولا يجوز أن يدخل الجنة متفضلا عليه، لأن الأمة اتفقت على أن المكلف إذا دخل الجنة فلا بد أن يكون حاله متميزا عن حال الولدين المخلدين وعن حال الأطفال والمجانين، ولا يجوز أن يدخل الجنة مثابا، لأنه غير مستحق، وإثابة من لا يستحق الثواب قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح.

وغرضه من هذا الكلام هو القول بأن الفاسق لا يجوز على الله تعالى أن يعفو عنه ويدخله الجنة، لأن دخوله الجنة لا يكون إلا عن ثواب لا عن تفضل من الله سبحانه، فالجنة عوض لازم للإنسان عن أعمال الخير إذا لم يشبها كبائر، والفاسق لا ثواب له، وإثابة من لا يستحق الثواب قبيح على الله تعالى، والحسن والقبح كما هو معروف أحد أصول المعتزلة التي يسيرون عليها في معتقداتهم، وإذا ثبت هذا فلا بد من دخول الفاسق النار خالدا، ولا يجوز على الله تعالى أن يعفو عنه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. وأرى لزاما علي قبل أن أختم الكلام عن مذهب المعتزلة بشأن مرتكب الكبيرة أن أنبه هنا إلى أن الدكتور عبد الكريم عثمان قد ذكر في كتابه نظرية التكليف أن شيخ الإسلام ابن تيمية قد وافق المعتزلة على رأيهم في وجوب إنفاذ الوعد والوعيد وتخليد مرتكب الكبيرة في النار. وهذا الكلام فيه مكابرة للواقع ومخالفة للحقيقة الظاهرة الواضحة التي قد يكون الاستدلال عليها من العبث بمكان فموقف ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ واضح جلي لا غموض فيه ولا شبهة وهو من هو بالنسبة لمذهب السلف الصحيح فقد قرره ودافع عنه وانتصر له وهو المذهب الغني عن الإعادة والبيان ولم يقل أحد سوى الدكتور عبد الكريم عثمان أن ابن تيمية، قال بأنه يجب على الله إثابة المطيع، بل ابن تيمية يقول عن الله يثيب المطيع تفضلا منه ونحن

لم نوجب ذلك عليه بل أوجبه سبحانه على نفسه. أما عقاب العصاة فإن الله أوعدهم بالعقاب ورحمته وسعت كل شيء فقد يتخلف الوعيد بعفوه سبحانه أما إذا عاقب فإنه لا يخلد لأنه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان. هذا هو بعينه مذهب السلف، والقدح في ابن تيمية الذي نذر نفسه للدفاع عن الحق الذي يسنده الدليل، يعتبر قدحا في أهل الحق من السنة والجماعة وقد تقدم إيضاح مذهبهم في هذه المسألة.

(باب الأصل الخامس عند المعتزلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)

المبحث الأول: رأي المعتزلة في حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأقسامه

• المطلب الأول: حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة وأقسامه:.

أولًا: حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة:

لمعرفة حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة؛ لابد أن نسوق شيئًا من أقوالهم في ذلك، فنقول وبالله التوفيق. يقول القاضي عبدالجبار: "اعلم أنه لا خلاف في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...".ويقول في موضع آخر:"... واعلم أن المقصود في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو: أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر، فإذا ارتفع هذا الغرض ببعض المكلفين سقط عن الباقين، فلهذا: قلنا أنه من فروض الكفايات...".ويقول الزمخشري:"... الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات...".

من هذه الأقوال؛ يتضح حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة، وهو أنه واجب كفائي.

أدلة المعتزلة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأنه كفائي:

أ- أدلة المعتزلة على وجوبه:

يقول القاضي عبدالجبار: "والذي يدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب: فقوله تعالى: كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ... الآية [آل عمران: ١١٠]. يقول القاضي: فالله تعالى مدحنا على ذلك، فلولا أنها من الحسنات الواجبات وإلا لم يفعل ذلك.

وأما السنة: فقوله ﷺ: ((ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل...)) الحديث. أما الإجماع: يقول القاضي: وأما الإجماع، فلا إشكال فيه، لأنهم اتفقوا عليه".

ب- أدلة المعتزلة على أن الأمر بالمعروف... كفائي:

وأدلة المعتزلة في هذا كثيرة، منها:

من الكتاب: قوله تعالى: وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ [آل عمران: ١٠٤].يقول الزمخشري:"... إن من في قوله تعالى: وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ للتبعيض؛ لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات".ومن السنة: قوله ﷺ - ((وقد سئل وهو على المنبر من خير الناس؟ - فقال ﷺ: آمرهم بالمعروف وأنهاهم عن المنكر وأتقاهم لله وأوصلهم)). ففي هذا الحديث دلالة على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب وجوب عين؛ إذ أن الأمر فيه للترغيب، ولو كان واجبًا وجوب عين لما كان كذلك.

ثانيًا: أقسام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة:

لقد قسم المعتزلة الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر باعتبارين:

الأول: باعتبار الحكم:

يرى القاضي عبدالجبار: أن مشايخه أطلقوا القول في وجوب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والواجب أن يفصل القول فيه، فيقال: المعروف ينقسم إلى:

أ- ما يجب والأمر بهذا القسم واجب. ب- المندوب إليه: والأمر بهذا القسم غير واجب؛ لأن حال وجوب النهي عنها، لأن النهي إنما يجب لقبحها والقبح ثابت في الجميع.

الثاني: أقسام الأمر بالمعروف... باعتبار القائمين به:

لقد قسم القاضي عبدالجبار الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، باعتبار القائمين به إلى قسمين:

أحدهما: ما لا يقوم به إلا الأئمة؛ وذلك كإقامة الحدود، وحفظ بيضة الإسلام، وسد الثغور، وتنفيذ الجيوش وما أشبه ذلك. ثانيهما: ما يقوم به غير الأئمة من كافة الناس؛ وذلك مثل: النهي عن شرب الخمور، والزنا، والسرقة، وما أشبه ذلك، ولكن إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة، فالرجوع إليه أولى.

المبحث الثاني: رأي المعتزلة في الوسيلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحكم الخروج على السلطان وقتال المخالف لهم، وهل يفرقون بين قتال الكافر والفاسق؟

رأي المعتزلة في:

أولا: الوسيلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثانيا: حكم الخروج على السلطان وقتال المخالف لهم.

ثالثا: هل يفرقون بين قتال الكافر والفاسق؟

إليك بعض النصوص التي قالها المعتزلة أو نقلت عنهم والتي يمكن أن نأخذ منها رأيهم في هذه المسائل. يقول القاضي: "واعلم أن المقصود بالأمر بالمعروف

إيقاع المعروف، وبالنهي عن المنكر زوال المنكر، فإذا ارتفع الغرض بالأمر السهل لم يجز العدول عنه إلى الأمر الصعب".ويقول الزمخشري - وهو يتكلم عن رأي المعتزلة في الأمر بالمعروف... -:"... وعليه أن يباشر الإنكار بالسهل، فإن لم ينفع ترقى إلى الصعب، لأن الغرض هو إزالة المنكر".ويقول الأشعري:"... أجمعت المعتزلة إلا الأصم، على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك؟".ويقول في موضع آخر:"... إن المعتزلة قالوا: إذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا أنا نكفي مخالفينا، عقدنا للإمام ونهضنا فقتلنا السلطان وأزلناه، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا، فإن دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد، وفي قولنا بالقدر، وإلا قتلناهم... وأوجبوا الخروج على السلطان على الإمكان والقدرة إذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه...".ويقول المسعودي - وهو يحكي رأي المعتزلة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر -: "وأما القول بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو الأصل الخامس، فهو أن ما ذكر على سائر المؤمنين واجب على حسب استطاعتهم في ذلك بالسيف فما دونه، وإن كان كالجهاد، ولا فرق بين مجاهدة الكافر والفاسق".

من هذه الأقوال؛ يتبين أن المعتزلة يرون أن الوسيلة في الأمر بالمعروف أن يبدأ بالحسنى، فإن لم يفد انتقلنا إلى اللسان، فإن لم يفد انتقلنا إلى اليد، فإن لم يفد انتقلنا إلى السيف، فهم إذًا يبدؤون من الأسهل إلى ما هو أكبر منه، ولو أحوج الأمر على السيف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فلا بأس في ذلك. ثم هم بناء على استعمال السيف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يرون قتال المخالف لهم؛ سواء كان سلطانًا أو غيره من عامة الناس إذا كانوا جماعة وفي مقدورهم ذلك، ولذا قالوا: بوجوب الخروج على السلطان الجائر وقتال المخالفين لهم. كما يتبين أنهم لا

يفرقون بين قتال الكافر والفاسق، وقد تعلقوا في قولهم الوسيلة في الأمر بالمعروف أن يبدأ بالحسنى... حتى السيف بشبهات منها: قوله تعالى: وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ... الآية [الحجرات: ٩]. قالوا: إن الله تعالى أمر بإصلاح ذات البين أولًا ثم انتقل منه إلى المقاتلة؛ مما يدل على ما قلناه من أن الوسيلة تبدأ بالأسهل إلى الأكبر، وأن المقاتلة من وسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هذا مجمل قول المعتزلة في هذه المسائل الثلاث. والله أعلم.

المبحث الثالث: مناقشة رأي المعتزلة في الوسيلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع بيان رأي أهل السنة:

عرفنا – عند بيان رأي المعتزلة في هذا – أنهم يرون أن الوسيلة في ذلك أن يبدأ بالأسهل إلى الأصعب، من الحسنى إلى اليد إلى السيف. وقد تعلقوا بشبهات منها، قوله تعالى: وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ... الآية [الحجرات: ٩].

وجه الدلالة: يقول القاضي: "إن الله تعالى أمر بإصلاح ذات البين أولًا؛ ثم بعد ذلك بما يليه إلى أن انتهى إلى المقاتلة...".

المناقشة:

يقال لهم: إن الترتيب الذي ورد في الآية، إنما هو بخصوص فئتين متقاتلتين، ولا يمكن أن يكون أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، إلا بمحاولة الصلح أولًا، ثم بقتال من لم يقبل ذلك ثانيًا، لأن الحال الذي عليه كل من الفئتين يقتضي ذلك. أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عمومًا، فهو مرتب بترتيب الرسول ﷺ وهو باليد أولًا؛ وذلك بمحاولة منع ارتكاب المعاصي التي حرمها الله، وليس بقتال من

يرتكبها، وإذا لم يستطع المسلم أن يغير المنكر بيده فليكن نهيه عن المنكر وأمره بالمعروف بلسانه، فإذا كان فعل اللسان، سيترتب عليه ضررًا لا يستطيع معه الأمر والنهي فلينكر المنكر بقلبه. قال ﷺ - في حديث أبي سعيد الخدري -: ((من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان)).وهذا هو الترتيب الذي سار عليه السلف. وعلى ذلك: فاستدلال المعتزلة بالآية على أن الترتيب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يبدأ من الأسهل إلى الأصعب باطل. من هذا العرض؛ تبين لنا أن المعتزلة قد خالفوا أهل السنة في ترتيب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فالمعتزلة يبدؤون من الأسهل إلى الأصعب من الحسنى إلى اليد إلى السيف؛ أما أهل السنة: فعلى النقيض من ذلك يبدؤون باليد من دون قتال، ثم اللسان ثم القلب ؛ استنادًا إلى حديث أبي سعيد الخدري: "من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه...".كما أن المعتزلة يستعملون السيف في الأمر بالمعروف... بخلاف أهل السنة، فلا يستعملونه استنادًا إلى الحديث المذكور حيث قصر الإنكار على اليد ثم اللسان ثم القلب، ولم يشر إلى السيف، وإلى الأحاديث الناهية عن حمل السلاح على المسلمين والقتال بينهم مثل قوله: ﷺ: ((من حمل علينا السلاح فليس منا)). وقوله ﷺ - فيما يرويه ابن عمر رضي الله عنهما: ((لا ترجعوا بعدي كفارًا يضرب بعضكم رقاب بعض)).واستنادًا إلى القاعدة العامة إذا تعارضت المصالح والمفاسد قدم الراجح، وبما أن إنكار المنكر بالسيف قد يؤدي إلى مفسدة أكبر من المنكر الموجود لما فيه من إثارة الفتن وسفك الدماء؛ لذا كان تركه أولى.

ثانيًا: مناقشة رأي المعتزلة في حكم الخروج على السلطان وقتال المخالف لهم مع بيان رأي أهل السنة:

عرفنا - عند عرضنا لرأي المعتزلة في هذا - أنهم يرون وجوب الخروج على السلطان الجائر وقتال المخالف لهم في أصولهم.

ونقول لهم: ما الذي تقصدونه بوجوب الخروج على السلطان؟ هل هو الخروج على السلطان الكافر والمرتد عن الإسلام؟ أم الخروج على السلطان الجائر والمخالف لكم في أصولكم؟. إن كان الأول؛ فهذا نتفق معكم فيه، فإن من ارتد عن الإسلام يجب قتاله حتى يعود إلى الإسلام أو يزول بموت أو غيره، لما روي عن أم المؤمنين أم سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن النبي ﷺ قال: ((.... إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع. فقالوا: يا رسول الله: ألا نقاتلهم؟ قال: لا. ما أقاموا فيكم الصلاة)). فمفهوم الحديث أنهم يقاتلون إذا ارتدوا عن دين الإسلام، ومثله حديث عبادة بن الصامت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حيث قال: ((بايعنا رسول الله على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره، وعلى أثرة علينا، وعلى ألا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفرا بواحًا عندكم من الله تعالى فيه برهان وعلى أن نقول الحق أينما كنا لا نخاف في الله لومة لائم)). ففي هذا الحديث إشارة على أنه في حالة كفر الإمام للرعية منازعته الأمر.

ويؤيد ما ذكرنا -أيضا- عمل أبي بكر مع أهل الردة.

وإن كان الثاني: وهو وجوب الخروج على السلطان الجائر والمخالف لكم في أصولكم. فهذا القول مردود لتضافر الأدلة من الكتاب والسنة بالأمر بطاعة الأئمة حتى ولو كانوا جائرين، والنهي عن قتالهم ما لم يكفروا. من ذلك، قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ... الآية [النساء: ٥٩]. ومن ذلك حديث أم سلمة السابق الذكر والذي فيه قول الصحابة للرسول ﷺ ((... ألا نقاتلهم؟ فقال ﷺ: لا. ما أقاموا فيكم الصلاة)). فقد نهى ﷺ عن قتال الأئمة ولو

كانوا جائرين ما داموا يقيمون الصلاة. ومن ذلك -أيضا- حديث عبادة بن الصامت: ((بايعنا رسول الله على السمع والطاعة... وألا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفرًا بواحًا... الحديث)). فقد نهى ﷺ في هذا الحديث عن منازعة الأئمة الأمر ما لم يكفروا، ومثل ذلك أيضًا: حديث سلمة بن يزيد الجعفي عندما سأل الرسول ﷺ فقال: ((يا نبي الله أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم ويمنعونا حقنا، فما تأمرنا؟ فأعرض عنه ﷺ، ثم سأله الثانية أو الثالثة، فجذبه الأشعث بن قيس، فقال ﷺ: اسمعوا وأطيعوا فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم)). ففي هذا الحديث أمر بالسمع والطاعة للإمام حتى ولو كان جائرًا. ولأن في الخروج على الأئمة من المفاسد أكثر من المصالح التي يراد تحصيلها؛ إذ أن الخروج عليهم قد يؤدي إلى سفك الدماء واستحلال الحرام، والقاعدة العامة إذا تعارضت المصالح والمفاسد قدم الراجح.

وبما أن تركهم وما هم عليه من جوار أهون من سفك الدماء؛ لذا كان أولى. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:"... ولهذا أمر ﷺ بالصبر على جور الأئمة ونهى عن قتالهم ما أقاموا الصلاة ((أدوا إليهم حقوقهم واسألوا حقوقكم))... ثم قال: إن من أصول أهل السنة والجماعة لزوم الجماعة وترك قتال الأئمة، وترك القتال في الفتنة...".

ما ذكرنا إنما هو بالنسبة للإمام.

أما ما سوى الإمام من عامة الناس، فنقول: إن كانت المعتزلة ترى قتالهم لكفرهم وارتدادهم عن دين الإسلام، فنحن نوافقهم على ذلك، بدليل عمل أبي بكر رضي الله عنه مع أهل الردة.

وإن كانوا يرون قتالهم؛ لأنهم خالفوا أصولهم أو لأنهم ارتكبوا الكبائر، فنقول:

أما مخالفتهم لأصولكم، فلا يعتبر كفرًا يوجب قتالهم؛ بل هو سلامة من البدعة ودخول في السنة.

وأما ارتكاب الكبائر: فكذلك لا يوجب قتالهم؛ وذلك لأن بعض الكبائر لهم حدود، فيقام الحد على مرتكبيها إذا بلغ أمرهم السلطان وثبتت الكبيرة بإقرار أو شهود، وإذا لم يبلغ السلطان أمرهم فعلى المسلم لأخيه المسلم النصيحة، ومحاولة منعه ارتكاب المحرمات بيده إن استطاع، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه. ثم إن منع المنكر باليد لا يعني القتال بالسيف - كما بيناه - عند الرد على شبهة المعتزلة في ترتيب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

وعلى ذلك؛ فإن صاحب الكبيرة لا يقاتل لما بينا أن له حدود، ولأن القتال لا يجب إلا للكفار والمرتدين، وهو ليس كذلك. ونقول لهم أيضًا: لو أوجبتم قتال صاحب الكبيرة لناقضتم قولكم في المنزلة بين المنزلتين، فإنكم ترون أن صاحب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، لا كافر ولا مؤمن، وعللتم عدم إطلاق الكفر عليه؛ لأنه يعامل معاملة المسلم، ومن معاملته أنه لا يقتل كما يقتل الكافر.

وعلى ذلك؛ فصاحب الكبيرة لا يقاتل باتفاق منا ومنكم.

منا: لأنه مؤمن، وله حدود.

ومنكم: لأنه ليس بكافر. والله أعلم.

ثالثًا: مناقشة المعتزلة في قولهم: إنه لا فرق بين قتال الكافر والفاسق مع بيان رأي أهل السنة.

عرفنا - عند عرضنا لرأي المعتزلة في هذا - أنهم لا يفرقون بين قتال الكافر والفاسق؛ لأنهم يرون قتال كل مخالف لهم.

ونقول لهم: إن قولكم أنه لا فرق بين قتال الكافر والفاسق على إطلاقه مردود؛

لأن الفسق ليس كله كفرًا.

يقول ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ مبينًا أن الفسوق منه ما هو كفر يخرج عن الإسلام، ومنه ما لا يخرج عن الإسلام (... وأما الفسوق: فهو في كتاب الله نوعان: مفرد مطلق ومقرون بالعصيان، والمفرد: نوعان أيضًا: فسوق كفر يخرج عن الإسلام، وفسوق لا يخرج عن الإسلام، فالمقرون كقوله تعالى: وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُوْلَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ [الحجرات: ٧]. والمفرد: الذي هو فسوق كفر، كقوله تعالى:... يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ [البقرة: ٢٦] وقوله ﷻ: وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلاَّ الْفَاسِقُونَ [البقرة: ٩٩]. وقوله تعالى: وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ [السجدة: ٢٠].وأما الفسوق الذي لا يخرج عن الإسلام، فكقوله تعالى:... وَإِن تَفْعَلُواْ فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُواْ اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ [البقرة: ٢٨٢]. وكقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ [الحجرات: ٦]....

من كلام ابن القيم؛ يتضح أن مرتكب الكبيرة فاسق؛ إلا أنه ليس بكافر، وأنتم معشر المعتزلة تقولون: إن مرتكب الكبيرة ليس كافرًا لما معه من الإيمان بالله ورسوله؛ بل في منزلة بين منزلتين، فكيف تجعلون قتاله مثل قتال الكافر؟! ومما يدل على أن مرتكب الكبيرة لا يقاتل أنه مؤمن فاسق، وقد قال: لا إله إلا الله محمد رسول الله، ومن قال: لا إله إلا الله لا يحل قتاله، لما روي ((أنه ﷺ بعث بعثًا من المسلمين إلى قوم من المشركين، وأنهم التقوا، فكان رجل من المشركين إذا شاء أن يقصد إلى

رجل من المسلمين قصد له فقتله، وأن رجلًا من المسلمين قصد غفلته. قال: وكنا نحدث أنه أسامة بن زيد، فلما رفع عليه السيف قال: لا إله إلا الله، فقتله، فجاء البشير إلى النبي ﷺ فأخبره حتى أخبره خبر الرجل كيف صنع، فدعاه فسأله، فقال: أقتلته؟ قال: يا رسول الله أوجع في المسلمين، وقتل فلانًا وفلانًا، وسمى له نفرًا، وإني حملت عليه، فلما رأى السيف قال: لا إله إلا الله. قال ﷺ: أقتلته؟ قال: نعم. قال ﷺ: فكيف تصنع بـ لا إله إلا الله إذا جاء يوم القيامة؟ قال: فجعل لا يزيده على أن يقول: كيف تصنع بـ لا إله إلا الله إذا جاءت يوم القيامة؟)).

ففي هذا الحديث دلالة على أن من قال "لا إله إلا الله" لا يقاتل، وصاحب الكبيرة قد قال لا إله إلا الله، فدل على أنه لا يقاتل. والله أعلم.

(باب حقيقة الإيمان عند المعتزلة)

يرى المعتزلة أن الإيمان الشرعي المعتبر مركب من أجزاء ثلاثة: اعتقاد بالقلب، وتصديق باللسان، وعمل بالجوارح. وهم بهذا يوافقون السلف الذين قالوا بهذا القول، واستدلوا له من الكتاب والسنة، وإنما الخلاف بين الفريقين يكمن في حكم العصاة من المؤمنين وليس هذا موضع إيضاح لجوهر هذا الخلاف فلذلك موضعه، غير أننا هنا نكتفي ببيان مذهب المعتزلة على حقيقته فنقول: إن الألفاظ المعبرة عن هذا المذهب قد اختلف من باحث لآخر. وقبل بيان المراد من جميع ما أورده العلماء من تعريفات للإيمان على مذهب هذه الفرقة أبدا بسرد بعض ما ورد من تلك الألفاظ. فهذا أبو أحمد ابن حزم الأندلسي يحكي عن المعتزلة وغيرهم قولهم: إن الإيمان هو المعرفة بالقلب بالدين، والإقرار به باللسان والعمل بالجوارح، وإن كل طاعة وعمل خير فرضا كان أو نافلة فهي إيمان. وحكى البغدادي عنهم قولهم

برجوع الإيمان إلى جميع الفرائض مع ترك الكبائر. أما ابن تيمية فحكى عنهم قولهم: إن الإيمان جماع الطاعات. إلى غير ذلك من المصادر التي تحكي عنهم قولا واحدا، نأتي بعد ذلك إلى أبي الحسن الأشعري حيث ذكر عنهم أقوالا ستة، فقال:

واختلف المعتزلة في الإيمان ما هو على ستة أقاويل:

١ - فقال قائلون: الإيمان هو جميع الطاعات فرضها ونفلها. وإن المعاصي ضربان: منها ما هو صغائر، ومنها ما هو كبائر. وإن الكبائر على ضربين، منها ما هو كفر، ومنها ما ليس بكفر.. الخ. والقائل بهذا القول هم أصحاب أبي الهذيل، وإلى هذا القول كان يذهب أبو الهذيل.

٢ - وقال هشام الفوطي: الإيمان جميع الطاعات فرضها ونفلها، والإيمان على ضربين، إيمان بالله، وإيمان لله، ولا يقال إنه إيمان بالله.

٣ - وقال عباد بن سليمان: (الإيمان هو جميع ما أمر الله سبحانه به من الفرض وما رغب فيه من النفل، والإيمان على وجهين: إيمان بالله وهو ما كان تاركه أو تارك شيء منه كافرا كالملة، والتوحيد، والإيمان لله إذا تركه تارك لم يكفر) اهـ.

٤ - وقال إبراهيم النظام: الإيمان اجتناب الكبائر.

٥ - وقال آخرون: الإيمان اجتناب ما فيه الوعيد عندنا وعند الله. ٦ - وكان محمد بن عبد الوهاب الجبائي يزعم أن الإيمان لله هو جميع ما افترضه الله سبحانه - على عباده، وأن النوافل ليست بإيمان وأن كل خصلة من الخصال التي افترضها الله سبحانه فهي بعض إيمان لله. اهـ.

وهكذا فإن أغلب مؤرخي الفرق يحكي عن المعتزلة اتفاقهم على قول واحد، أما أبو الحسن الأشعري فجعل آراءهم ستة. وبعد إمعان النظر في ذلك كله وجدت أن جميع الآراء التي ذكرها الأشعري بالإضافة إلى ما تقدم، ترجع في جملتها إلى

رأيين اثنين لا ثالث لهما.

والخلاف في تعدد الآراء إنما يرجع إلى اللفظ لا إلى الحقيقة، وهذان الرأيان هما:

١ - إن الإيمان هو جميع الطاعات فرضها ونفلها، واجتناب الكبائر. ٢ - إن الإيمان هو جميع الطاعات الفرض منها دون النفل، واجتناب الكبائر وقد ذكر هذين الرأيين القاضي عبد الجبار حيث قال: الإيمان عند أبي علي وأبي هاشم عبارة عن أداء الطاعات الفرائض دون النوافل، واجتناب المقبحات. وعند أبي الهذيل عبارة عن أداء الطاعات الفرائض منها والنوافل واجتناب المقبحات. قال المعلق: وهو الصحيح من المذهب الذي اختاره قاضي القضاة.ورأي المعتزلة الذي تتفق عليه والذي يبدو واضحا من التعريفين السالفين هو جعل الطاعات المفروضة من الإيمان وهذا هو بعينه مذهب الزيدية الذين يوافقونهم في هذا الباب. والخلاف كما هو واضح ينحصر بينهم في النوافل هل هي داخلة في الإيمان أو لا. وحينما يعبرون بالطاعات فإنهم يقصدون الطاعات التي تصدر عن القلب، فطاعته اعتقاده وتصديقه، وعن اللسان وطاعته قوله الخير وتعبيره عما في قلبه، والعمل ببقية الجوارح سواء كان ذلك مفروضا أو نافلة. وقد ذكر أحمد بن يحيى بن المرتضى في كتابه (طبقات المعتزلة) إجماعهم على هذا المعنى حيث قال: أجمعت المعتزلة على أن الإيمان قول ومعرفة وعمل.

وإذا فالمعتزلة قد عولوا على العمل كثيرا، والعمل عندهم له شأن لأنه لا قيمة للتكاليف إذا لم يقم بها من كلفوا بأدائها، ولهذا جعلوا الإيمان قولا ومعرفة وعملا، فالقول لا بد منه حتى يكون كالبيان والإظهار لما في القلب، ولا يمكن أن نميز المؤمن عن غيره إلا بالنطق باللسان ولا يقل العمل عندهم في تحقيق الإيمان عن

الركنين الآخرين. وهذا الأمر موضع اتفاق بين المعتزلة والسلف.

أما أدلة المعتزلة على ما ذهبوا إليه في حقيقة الإيمان، فهي بعينها أدلة السلف في هذا الباب، وقد تقدم ذكرها فأكتفي هنا ببيان مثال منها لتتبين الموافقة في طريقة الاستدلال.

فمن أدلة المعتزلة من القرآن الكريم قوله تعالى: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ [الأنفال: ٢]. يقول القاضي عبد الجبار: إن هذه الآية تدل على أن الإيمان ليس هو القول باللسان، أو اعتقاد القلب على ما ذهب المخالف إليه، ولكنه كل واجب وطاعة، لأنه تعالى ذكر في صفة المؤمنين ما يختص بالقلب، وما يختص بالجوارح، لما اشترك الكل في أنه من الطاعات والفرائض. ومما استدلوا به من الأحاديث النبوية الشريفة: حديث شعب الإيمان - وقد تقدم - فقد ذكره كدليل للمعتزلة على هذا الرأي العالم الزيدي جعفر بن أحمد بن عبد السلام في كتابه (أمالي القاضي عبد الجبار المعتزلي)، وعقب عليه بذكر كلام القاضي عبد الجبار على هذا الحديث حيث قال قاضي القضاة: وإنما أراد ﷺ أن يأتي بالشهادة على معرفة وبصيرة، لا كما ينطق بها المنافق، ودل بذلك على أن الإيمان كما يدخل فيه القول، كذلك يدخل فيه الفعل بالجوارح. وقد ذكر المصنف أدلة مماثلة، وسرد طريقة المعتزلة في الاستدلال بها على هذا النمط، الذي هو بعينه استدلال السلف، فلا داعي لإعادتها.

* الصلة بين الإيمان والإسلام يرى المعتزلة أن الإيمان والإسلام اسمان لمسمى واحد فعندما يذكر الإسلام فهو الإيمان بعينه، وعندما يذكر الإيمان فيراد به الإسلام أيضا، وإذا فالترادف بينهما هو ما ذهب إليه القوم، فهذان اللفظان عندهم جعلا اسما لمن يستحق المدح والتعظيم لا فرق بينهما إلا من حيث اللفظ فقط، يدل

على هذا ما ذكره القاضي عبد الجبار حيث قال: قولنا مؤمن من الأسماء التي نقلت من اللغة إلى الشرع، وصار بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم، كما أن قولنا مؤمن جعل بالشرع اسما لمن يستحق التعظيم والإجلال، فكذلك قولنا: مسلم، جعل بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم حتى لا فرق بينهما إلا من جهة اللفظ.ثم ساق القاضي بعد ذلك أدلة أصحابه على هذا الرأي حيث استدل أولا بأن اسم المسلم نقل من معناه اللغوي الذي هو الانقياد والاستسلام إلى معنى شرعي جديد غير معناه اللغوي حيث أصبح في الشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم لأنه لو كان مبقى على أصله اللغوي لجاز إجراؤه على الكافر إذا انقاد للغير، ومعلوم خلاف ذلك، ولما كان يجوز إجراؤه على النائم والساهي. لأن الانقياد منهما غير مقصود، ولكان يجب أن لا يسمى الآن بهذا الاسم إلا المشتغل به دون من سبق منه الإسلام، ومتى قيل كذا، قلنا: يلزم على هذا أن لا تسمى أصحاب النبي الآن مسلمين حقيقة، وقد عرف خلاف ذلك، ولكان يجب أيضا أن لا يزول هذا الاسم بالندم وغيره، وقد عرف خلاف. اهـ (بتصرف). ثم استدل بعد ذلك على هذا النقل - أي نقل اسم الإسلام من معناه اللغوي إلى معناه الشرعي الجديد - استدل بقوله تعالى: وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاء وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ [البينة: ٥]، فقال: سمى هذه الجمل دينا، ثم بين في آية أخرى أن الدين عند الله الإسلام، ولو كان مبقى على أصل اللغة لم يصح ذلك، لأنه في الأصل غير مستعمل في إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وهذا كما يدل على أنه غير مبقى على الأصل، فإنه يدل على أنه لا يجوز إجراؤه إلا على من يستحق المدح والتعظيم كالمؤمن سواء.وقال أيضا: ومما يدل على أن الدين والإسلام واحد قوله تعالى: وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ [آل عمران:

٨٥] والمعلوم أنه لو اتخذ الإيمان دينا لقبل منه.

فالآية الأولى استدل بها على أن الإسلام نقل من معناه اللغوي المعروف إلى معنى شرعي فيه انقياد مخصوص ووجه الاستدلال واضح من كلامه. أما هذه الآية الثانية فقد استدل بها على الترادف بين الإيمان والإسلام الشرعيين، ووجه ذلك أن الله تبارك وتعالى صرح في الآية بأن أي دين غير دين الإسلام فهو مردود مرفوض ولا أحد ينكر أن من اتخذ الإيمان دينا أن ذلك مقبول بدون جدال، فدل ذلك على اتحاد معنى الإيمان والإسلام، واندراجهما تحت كلمة دين. ومن أدلتهم على الترادف أيضا قوله تعالى: فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ [الذاريات: ٣٥ - ٣٦]، قال عبد الجبار: فلو لم يكن أحدهما هو الآخر لكان لا يصح الاستثناء على هذا الوجه.ويقول أيضا في كتابه (متشابه القرآن) في بيان المراد من قوله تعالى: قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا [الحجرات: ١٤]، يقول: فإنه لا يدل على أن الإيمان غير الإسلام، وذلك أن المراد بهذا الكلام أنهم لم يؤمنوا في الحقيقة، وانقادوا واستسلموا، فذكر تعالى في حالهم ما ذكره يبين ذلك أنه تعالى قال: وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ [الحجرات: ١٤] ومن لم يدخل الإيمان في قلبه البتة لا يكون مسلما عند أحد إلا بعض المتأخرين فإنه يقول في مظهر الشهادتين أنه مسلم، لكنه لا يقول مع ذلك أنه مؤمن أيضا، فلا يقدح خلافه فيما ذكرناه.

إلى غير ذلك مما استدل به القوم على ما ذهبوا إليه من القول بالترادف بين الإيمان والإسلام، من حيث الحقيقة الشرعية، فكما أن الإيمان تصديق وقول وعمل، فكذلك الإسلام وكما أن الإيمان يزيد وينقص، على ما سنبين من مذهبهم في ذلك فكذلك الإسلام يزيد وينقص، وكما أن اسم الإيمان يسلب كلية عن مرتكب

الذنب الكبير، فكذلك اسم الإسلام. ومذهبهم هذا - الإيمان القول بالترادف بين الإيمان والإسلام قد تقدم في بيان مذهب السلف في هذه الناحية أنه أحد أقوالهم. وأدلة القائلين بالترادف من السلف وغيرهم متقاربة، والله أعلم.

* زيادة الإيمان ونقصه أما عن زيادة الإيمان ونقصه عندهم، فإنهم حين قالوا بتكون الإيمان من العناصر الثلاثة السالفة الذكر، وتلك يتفاوت الناس في الإتيان بها من ناحية التكاليف، إذ الناس يتفاوتون في التكليف، فقد يكلف أحدهم بما لم يكلف به الآخر، وذلك مثل الزكاة فإن التكليف بها يخص الغني دون الفقير، إذ الفقير لا مال لديه حتى يزكيه، وكذلك الصلاة فإن الصحيح المعافى مكلف فيها بما لم يكلف به المريض وذلك كالقيام، والوضوء ونحوها، ولهذا فإن الإنسان قد يزيد إيمانه على إيمان غيره بزيادة التكاليف في حقه لعدم قدرة الآخر عليها، فإذا الإنسان المسلم يزيد إيمانه وينقص عند المعتزلة من هذا الوجه. يقول القاضي عبد الجبار بن أحمد بعد سوقه آية الأنفال السالفة الذكر إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ [الأنفال ٢ - ٣]، إن هذه الآية تدل على أن الإيمان يزيد وينقص على ما نقوله، لأنه إذا كان عبارة عن هذه الأمور التي يختلف التعبد فيها على المكلفين، فيكون اللازم لبعضهم أكثر مما يلزم الغير، فتجب صحة الزيادة والنقصان، وإنما يمتنع ذلك لو كان الإيمان خصلة واحدة هو القول باللسان أو اعتقادات مخصوصة بالقلب. ويقول في كتاب (المختصر في أصول الدين): (فإن قال: أفتقولون في الإيمان أنه يزيد وينقص؟ قيل له: نعم، لأن الإيمان كل واجب يلزم المكلف القيام به، والواجب على بعض المكلفين أكثر من الواجب على غيره، فهو يزيد وينقص من هذا الوجه. وقد وصف الله تعالى الصلاة بذلك فقال: وَمَا كَانَ اللهُ

لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ [البقرة: ١٤٣] كما وصفه دينا فقال: وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ [البينة: ٥]، وقال ﷺ: ((لا إيمان لمن لا أمانة له))، و((لا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن)) فجعل من الإيمان ترك السرقة، فبطل قول المرجئة في أن الإيمان قول فقط، أو قول واعتقاد، وأنه لا يزيد ولا ينقص وعلى هذا المذهب يصح تفاضل العباد في الإيمان، فيكون إيمان الرسول عليه السلام أعظم من إيمان غيره على قولنا، وعلى قولهم لا يصح).

فإذا مذهب المعتزلة هو القول بزيادة الإيمان ونقصه من ناحية التكاليف فالزيادة والنقصان عندهم شيء نسبي بين المكلفين فذاك الشخص إيمانه أكثر من إيمان هذا لأن ذاك كلف بشيء زائد لم يكلف به الآخر، والآخر غير مؤاخذ على تركه لأنه لم يكلف به لعدم قدرته عليه، أو لوجود مانع يمنع من ذلك كالحيض للنساء، مثلا، ومن هذا يتبين لنا أن الإنسان الواحد عندهم لا يتصور في إيمانه زيادة ولا نقصان إلا بالنسبة لغيره فالزيادة في كم الإيمان لا في كيفه، لهذا فإنه يظهر من مذهبهم أنهم يوافقون المرجئة في القول بأن الإيمان القلبي لا يزيد ولا ينقص لأن التكليف فيه واحد على المكلفين جميعا. ولهذا تبدو مخالفتهم للسلف في هذه المسألة من عدة وجوه:

١ - إن الزيادة والنقصان في الإيمان نسبية بين الأشخاص فزيد أكثر إيمانا من عمرو، لأن زيدا غني فهو مكلف بأمر زائد وهو الزكاة التي لم يكلف بها عمرو لفقره. والشخص الواحد لا يزيد إيمانه بالطاعة وينقص بالمعصية: لأن المعصية أمر يخرجه من الإيمان بالكلية.

٢ - إن المعصية لا اعتبار لها في زيادة الإيمان ونقصه - كما ذهب إليه السلف لأنها عند المعتزلة تخرجه من الإيمان وتخلده في النار.

٣ - إن الزيادة في الكم الذي يكون بطاعات الجوارح وتكاليفها، أما الكيف فلا زيادة فيه ولا نقصان لاستواء المكلفين في وجوب التصديق القلبي الذي لا تجزئة فيه، ولعدم قبوله للزيادة والنقصان عندهم. وقد استدل المعتزلة على مذهبهم في زيادة الإيمان ونقصه من ناحية التكاليف بما تقدم وروده من آيات في النصوص التي نقلتها عن القاضي عبد الجبار ووجه استدلالهم بها:

أن الإيمان إذا كان عبارة عن تلك الخصال المذكورة، والناس يتفاوتون في التكليف بها، فإن الإيمان يزيد وينقص من هذا الوجه، أما الأحاديث التي ذكرها فإن وجه استدلاله بها على هذا الرأي غير واضح لأن السرقة كبيرة وعندهم يسلب صاحبها اسم الإيمان ويخلد في النار، وكذلك ترك الأمانة، والتكليف بها واحد بين الناس. فجميع المسلمين مكلفون باجتناب السرقة لما فيها من اعتداء على أموال الغير، وكذلك واجب على الكل مراعاة التخلق بالأمانة والاتصاف بها. نعم استدل السلف بهذين الحديثين وأمثالهما على زيادة الإيمان ونقصه، ولكنهم لا يرون سلب مرتكب الذنب الكبير من الإيمان بالكلية، والقول بتخليده في النار كما فعل المعتزلة، لذلك كان استدلالهم سائغا مقبولا، فإذا هذه الأحاديث وأمثالها حجة على المعتزلة لا لهم.

وجعل المعتزلة ترك السرقة وفعل الأمانة من الإيمان لا غبار عليه ولا اعتراض، ولكن كيف يقال: إن الناس المتفاوتين في ترك السرقة متفاوتون في الإيمان، مع أن السرقة أمر محرم واجب على جميع المكلفين اجتنابه، وعلى مذهب المعتزلة فاعل السرقة لم يعد مؤمنا فكيف يقال بأن الإيمان تاركها أكثر من إيمانه مع أن فاعلها لم يعد معه إيمان يمكن المفاضلة بينه وبين إيمان التارك. فإذا مثل هذين الحديثين لا دليل فيه للمعتزلة بل دليل عليهم، لأن فيها نفي للكمال الدال على وجود الإيمان

الناقص، والله أعلم.

(باب منهج المعتزلة في تعامله مع اللغة العربية لتقرير العقائد)

بدأ هذا التيار مع ظهور المعتزلة في القرن الثاني الهجري وما بعده، ويعود بروزه إلى عناية المعتزلة باللغة العربية واهتمامهم بها طلبًا لدعم أصولها باللغة، واحتضان بعض خلفاء بني العباس للمعتزلة، ومساعدتهم لهم على ترويج بضاعتهم الفكرية، وبلغ أوج مجده في القرن الرابع الهجري إبان الدولة البويهية، وبالتحديد أيام عضد الدولة البويهي "ت ٣٧٢هـ"، والصاحب بن عباد "ت ٣٨٥هـ"، وأبي علي الفارسي "ت ٣٧٧هـ"، وابن جني "ت ٣٩٢هـ"، والرماني "ت ٣٨٤"، والشريف الرضي "ت ٤٠٦هـ"، واستمر على الوتيرة نفسها حتى القرن الخامس الهجري، ثم بدأ يضعف بعد القرن السادس الهجري نظرًا لتقلص دور المعتزلة بوجه عام، وبروز الأشعرية كقوة منافسة لهم، وممن اشتهر بهذا المنهج الاعتزالي قطرب "ت ٢٠٦هـ"، والأخفش الأوسط "ت ٢١٥هـ"، والجاحظ "ت ٢٥٥هـ"، وأبو علي الفارسي "ت ٣٧٧هـ"، وابن جني "ت ٣٩٢هـ"، والرماني "ت ٣٨٤هـ"، والشريف الرضي "ت ٤٠٦هـ"، وأخوه المرتضى "ت ٤٣٦هـ" وجار الله محمود بن عمر الزمخشري "ت ٥٣٨هـ"، وغيرهم.

وللمنهج الاعتزالي في تعامله مع اللغة العربية لتقرير العقائد سمات، منها ما يلي:

- **الاعتماد على العقل في تفسير المفردات الشرعية اللغوية:**

لما كان العقل مرتكز المعتزلة الأول لتقرير العقائد، جعلوه حكمًا على غيره من المصطلحات الشرعية واللغوية، دون مراعاة لما تعرفه العرب من لغاتها، ما تدل عليه النصوص من المعاني الشرعية بصيغها العربية، فعلى ضوئه فسروا المفردات الشرعية

واللغوية معتبرين ما يوافق أهواءهم، وأوضح مثال على ذلك: الاستواء، فإنه في اللغة دال على الارتفاع والعلو، لكن المعتزلة استخدموا العقل في تفسيره فحملوه على الاستيلاء والاقتدار؛ لأن العقل قد دل عندهم على تنزيه الله عن الأماكن والجهات. قال القاضي عبدالجبار "ت ٤١٥هـ" في الاستواء: "قد بينا أن المراد بالاستواء هو الاستيلاء والاقتدار، وبينا شواهد ذلك في اللغة والشعر، وبينا أن القول إذا احتمل هذا والاستواء الذي هو بمعنى الانتصاب وجب حمله عليه؛ لأن العقل قد اقتضاه، من حيث دل أنه تعالى قديم، ولو كان جسمًا يجوز عليه الإمكان لكان محدثًا، تعالى الله عن ذلك". وقال الشريف المرتضى "ت ٤٣٦هـ" وهو من لغويي القرن الرابع والخامس: "فكل ما ورد في القرآن مما له ظاهر ينافي العصمة، ويقتضي وقوع الخطأ منهم، فلابد من صرف الكلام عن ظاهره، وحمله على ما يليق بأدلة العقول؛ لأن الكلام يدخله الحقيقة والمجاز، ويعدل المتكلم به عن ظاهره، وأدلة العقول لا يصح فيها ذلك، ألا ترى أن القرآن قد ورد بما لا يجوز على الله تعالى من الحركة والانتقال كقوله تعالى: وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا [الفجر: ٢٢]، وقوله تعالى: هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلآئِكَةُ [البقرة: ٢١٠]، ولابد مع وضوح الأدلة على أن الله تعالى ليس بجسم، واستحالة الانتقال عليه، الذي لا يجوز إلا على الأجسام، من تأول هذه الظواهر، والعدول عما يقتضيه صريح ألفاظها، قرب التأويل أو بعد".

- الاعتماد على اللغة المجردة والأشعار في تفسير النصوص الشرعية: تعتبر الطريقة اللغوية لدى المعتزلة المبدأ الأعلى في تفسير القرآن بعد العقل، ولذلك يحاولون إبطال المعنى الذي يرونه مخالفًا لمبادئهم باللغة المجردة، فإذا لم يحالفهم الحظ أثبتوا للفظ معنى آخر موجودًا في اللغة يزيل الاشتباه ويتفق مع مذاهبهم،

فيستشهدون عليه بأدلة من اللغة والشعر. ومن شواهد اعتمادهم على اللغة المجردة: رد إبراهيم النظام وغيره من المعتزلة تفسير بعض السلف للويل: بأنه واد في جهنم، والطلح: أنه الموز، والفلق: بأنه واد في جهنم، بدعوى أن هذه التفسيرات مخالفة للغة العربية، وأن معنى الويل، والطلح، والفلق، معروفة في كلام العرب. وزعموا أن الاستواء في القرآن بمعنى الاستيلاء، واعتمدوا على قول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق... من غير سيف ولا دم مهراق

مع أن هذا البيت مصنوع لا يعرف قائله.

- تجريد الألفاظ العربية من المعاني التي تدل عليها: ولما كانت البدعة معقد المعتزلة ومرساها، جعلوا المفردات العربية تابعة لأغراضهم لا متبوعة، فإذا جاء لفظ دال بعربيته على معنى من المعاني يصطدم مع مقاصدهم جردوه عن معناه ومدلوله، كتجريدهم أسماء الله عن معانيها، فإنهم جعلوها أعلامًا جامدة لا معنى لها ولا دلالات لغوية، مع أنها دالة بالوضع اللغوي على صفات ثابتة له؛ فقالوا: عالم بلا علم، قادر بلا قدرة، وحي بلا حياة؛ لأن إثبات معانيها التي هي الصفات يقتضي عندهم تعدد القدماء، وهذا باطل فالله تعالى بصفاته قديم، وليس شيء منها محدثًا، والشبهة هذه بنوها على توهم التفريق بين الله وبين صفاته، واعتبارها مخلوقات غيره.

- حمل الألفاظ العربية على ما يتلاءم مع عقائدهم إن تعدد مدلولها معنى ورسمًا، من غير مراعاة للسياق:

ومثال ما تعدد مدلوله معنى: اليد، فإنها تأتي لليد الحقيقية، وبمعنى النعمة والعطية، ولكن السياق هو الذي يحدد المراد، لكن المعتزلة حملوها دائمًا في صفات الله على المعنى الثاني. قال الأخفش: "وقال: وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ

أَيْدِيهِمْ [المائدة: ٦٤]، فذكروا أنها العطية والنعمة، وكذلك: بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ [المائدة: ٦٤] كما تقول: إن لفلان عندي يدًا، أي نعمة، وقال: أُوْلِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ [ص: ٤٥] أي أولي النعم، وقد تكون اليد في وجوه: تقول: بين يدي الدار؛ يعني قدامها، وليست للدار يدان". ومن هذا الباب ما حكي عن بعض المعتزلة في قوله تعالى: وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا [النساء: ١٦٤] أنه من الكلم؛ أي: الجرح، قالوا: ويكون المعنى: "وجرح الله موسى بأظافر المحن ومخالب الفتن". والذي ألجأهم إلى حمل "كلم" بالتشديد على "كلم" المخففة الدالة على الجرح هو فرارهم من إثبات صفة الكلام لله، فوقعوا في التحريف. ومثال ما تعدد مدلوله باختلاف الرسم والضبط: لفظ الصور، فإنه جاء في القرآن مقصودًا به الذي ينفخ في القيامة، لكن المعتزلة لما كانوا لا يقرون بالسمعيات حملوا الصور على الصور فقالوا: الصور جمع صورة، بمعنى نفخ الله في صور الأرواح. وعلى هذا الوجه جرى تفسيرهم لقوله تعالى: وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى [طه: ١٢١] بأنه بشم من أكل الشجرة، من قول العرب: غوى الفصيل: إذا أكثر من اللبن حتى يبشم، بناء على مفهوم العصمة عندهم، حيث يرون عصمة الأنبياء من الكبائر والصغائر، وأنه لا يجوز عليهم الخطأ مطلقًا.

- التصرف في معاني النصوص بالوجوه الإعرابية، والقراءات الشاذة: فمثال الأول: ما ورد في قوله تعالى: وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ [الكهف: ٢٨]؛ فإن الجمهور على إسناد الفعل لـ "أنا" وهو ضمير العظمة العائد إليه سبحانه، و"قلبه" بالفتح مفعول به كما عليه القراءة المتواترة، على معنى: جعلناه غافلًا، فالإغفال فعل الله في العبد بمشيئته وإرادته. وخالفتهم المعتزلة، فزعموا أن المعنى: وجدناه، أو صادفناه كذلك، أو نسبناه إلى الغفلة، أو سميناه غافلًا، لا أن الله فعل به ذلك، واستندوا إلى قراءة شاذة لعمرو بن عبيد، وعمرو بن فائد، وموسى بن سيار

الأسواريان في الآية، بفتح اللام في أَغْفَلْنَا، ورفع الباء في قَلْبَهُ على أنه فاعل، بمعنى من نسينا قلبه؛ فأصبح غافلًا عنا، قالوا: هو المتعين؛ لأن الله عادل ولا يفعل القبيح، فهو منزه عنه.قال الزمخشري وهو ينصر هذا التفسير بعد أن ذكره: "وقد أبطل الله توهم المجبرة بقوله: وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وقرئ: أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ بإسناد الفعل للقلب، على معنى: حسبنا قلبه غافلًا، من أغفلته: إذا وجدته غافلًا".ومثال الثاني: قراءة عمرو بن عبيد وعمرو بن فائد وبعض المعتزلة لقوله تعالى: مِن شَرٍّ مَا خَلَقَ [الفلق: ٢] بالتنوين والنفي، مخالفين قراءة الجماهير بالإضافة، واعتبار مَا موصلية. قال ابن عطية: "وهي قراءة مردودة مبنية على مذهب باطل، الله خالق كل شيء".وكذلك تأييد ابن جني لقراءة منسوبة لإبراهيم النخعي في قوله تعالى: وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا [النساء: ١٦٤] بنصب "الله"، فقال: "يشهد لهذه القراءة قوله ﷻ حكاية عن موسى: رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ [الأعراف: ١٤٣]، وغيره من الآي التي فيها كلامه لله تعالى".والحامل لهم على هذا الإعراب، ومخالفة القراءات المتواترة، هو ما تدل عليه آية "سورة الكهف" من خلق الله أفعال العباد، وآية "سورة الناس" من خلق الله للشر، وهم لا يقولون بذلك، وما تدل عليه آية "سورة النساء" من إثبات صفة الكلام لله سبحانه، فاضطروا إلى الإعراب الشاذ في الموضع الأول، وإلى القراءة الشاذة في الموضعين الثاني والثالث.

- التصرف في دلالات الصيغ الفعلية تخريجًا على أصولهم العقدية: وذلك كتصرفهم في صيغتي "أفعال" و"فعل" المسندتين إلى المولى ﷻ، الدالتين على خلقه لأفعال العباد، حيث أحدثوا لها دلالات أخرى، وجعلوها تدل على معنى: سماه، أو وجده، أو صادفه، أو حكم عليه، أو شهد له بذلك؛ فرارًا مما تدل عليه من خلق الله لأفعال العباد، وتصرفه فيها؛ مستندين إلى قاعدتهم في العدل أنه تعالى عادل

لا يظلم أحدًا، وهو منزه عن فعل القبيح، ولذلك قالوا في قوله تعالى: وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ [الجاثية: ٢٣]، وقوله: سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ [الأعراف: ١٤٦]، وقوله: ثُمَّ انصَرَفُواْ صَرَفَ اللهُ قُلُوبَهُم [التوبة: ١٢٧]، وقوله: خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ [البقرة: ٧]، ونحوها من الآيات أن معناه: سماهم ضلالا، أو وجدهم كذلك، أو حكم عليهم بالضلال.

واحتجوا على ذلك بقول الكميت:

فطائفة قد أكفرتني بحبكم... وطائفة قالوا مسيء ومذنب

أي: وجدوني بحبكم، أو حكموا عليَّ به.قال ابن قتيبة: "وذهب أهل القدر في قول الله تعالى: يُضِلُّ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء [النحل: ٩٣] إلى أنه على جهة التسمية، والحكم عليهم بالضلالة، ولهم بالهداية، وقال فريق منهم: يضلهم: ينسبهم إلى الضلالة، ويهديهم: يبين لهم ويرشدهم، فخالفوا بين الحكمين، ونحن لا نعرف في اللغة: أفعلت الرجل: نسبته، وإنما يقال إذا أردت هذا المعنى: فعلت، تقول: شجعت الرجل، وجبنته، وسرقته، وخطأته، وكفرته، وفسقته، وفجرته، ولحنته... ولا يقال في شيء من هذا كله: أفعلته، وأنت تريد نسبته إلى ذلك".وقال أبو بكر ابن الأنباري: "هذا التأويل فاسد؛ لأن العرب إذا أرادوا ذلك المعنى قالوا: ضلل يضلل، واحتجاجهم ببيت الكميت باطل؛ لأنه لا يلزم من قولنا: "أكفر" في الحكم صحة قولنا: "أضل"، وليس كل موضع صح فيه "فعل" صح "أفعال"؛ ألا ترى أنه يجوز أن يقال: كسره، ولا يجوز أن يقال: أكسره، بل يجب فيه الرجوع إلى السماع".وقال ابن قيم الجوزية: "وأما تحريفهم هذه النصوص وأمثالها بأن المعنى ألفاهم، ووجدهم، ففي أي لسان وأي لغة وجدتم "هديت الرجل" إذا وجدته مهتديًا، أو ختم الله على قلبه وسمعه، وجعل على بصره غشاوة: وجده كذلك؟ وهل هذا إلا

افتراء محض على القرآن واللغة؟ فإن قالوا: نحن لم نقل هذا في نحو ذلك، وإنما قلناه في نحو أضله الله، أي وجده ضالًا، كما يقال: أحمدت الرجل، وأبخلته، وأجبته، إذا وجدته كذلك، أو نسبته إليه، فيقال لفرقة التحريف: هذا إنما ورد في ألفاظ معدودة نادرة، وإلا فوضع هذا البناء على أنك فعلت ذلك به، ولا سيما إذا كانت الهمزة للتعدية من الثلاثي كقام وأقمته، وقعد وأقعدته، وذهب وأذهبته، وسمع وأسمعته، ونام وأنمته، وكذا ضل وأضله الله، وأسعده وأشقاه، وأعطاه وأخزاه، وأماته وأحياه، وأزاغ قلبه، وأقامه إلى طاعته، وأيقظه من غلفته، وأراه آياته، وأنزله منزلًا مباركًا، وأسكنه جنته، إلى أضعاف ذلك، هل تجد فيها لفظًا واحدًا معناه أنه وحده كذلك؟ تعالى الله عما يقول المحرفون. ثم انظر في كتاب: (فعل وأفعال) هل تظفر فيه بأفعلته بمعنى وجدته مع سعة الباب إلا في الحرفين أو الثلاثة نقلًا عن أهل اللغة؟ ثم انظر هل قال أحد من الأولين والآخرين من أهل اللغة أن العرب وضعت أضله الله، وهداه، وختم على سمعه وقلبه، وأزاغ قلبه، وصرفه عن طاعته، ونحو ذلك لمعنى وجده كذلك؟! ولما أراد سبحانه الإبانة عن هذا المعنى قال: وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى [الضحى: ٧]، ولم يقل: وأضلك، وقال في حق من خالف الرسول، وكفر بما جاء به: وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ [الجاثية: ٢٣]، ولم يقل: ووجده الله ضالًا". والقاعدة الغالبة في العربية: أن الزيادة في المبنى زيادة في المعنى، والاختلاف في الحركات يؤدي إلى الاختلاف في المعنى، فحمل "أفعل" على "فعل" مخالف للعربية.

وحملوا معاني "هدى" و"ختم"، و"طبع"، و"غشى" وأمثالها على الحكم بذلك، أو الوسم به، أو أنه تجوز وتمثيل، لا إحداث معانيها في العباد. وذهب الأخفش وأبو علي الفارسي إلى أن صيغة "فاعل" قد تكون من جهة واحدة، كما في قوله: يُخَادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ [النساء: ١٤٢]، وأمثالها حرصًا منهما على نفي ما

تدل عليه الآية من المفاعلة التي تقتضي وقوع المخادعة من الله على سبيل المقابلة.

- التصرف في دلالات الحروف والأدوات وتوجيهها حسب المذهب: وهذا باب واسع جدًا، ومنتشر لدى المعتزلة، وقد ألف الرماني كتابًا سماه كتاب (معاني الحروف) ذكر فيه الحروف والأدوات والمعاني التي تأتي لكل حرف وأداة من أجل هذا الهدف، وطبقه في تفسيره (الجامع لعلوم القرآن)، واقتفاه الزمخشري فأخذ من ذلك قسطًا كبيرًا في (الكشاف). ومثال هذا التصرف في الحروف الاختلاف في لام لِيَكُونَ من قوله تعالى: فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا [القصص: ٨]، فقد حملها الأخفش وقطرب وغيرهما من المعتزلة على لام العاقبة والصيرورة، وذهب الفراء أنها لام كي لكنها وقعت مكان لام التمليك.

وسبب صنيع الأخفش وقطرب هو ما يتضمنه القول بلام التعليل في الآية من إثبات القدر، وسبق علم الله بالتقاط آل فرعون لموسى من البحر؛ ليكون لهم عدوًا وحزنًا.

قال نفطويه وهو يرد عليهما: "أما الأخفش وقطرب فإنهما رقفا عن صبوح، وإنما أرادا أن ينصروا قول من يزعم أن الله لم يخلق المعاصي ولا أرادها، وأما الفراء فإنه ذكر الإعراب ونزل المعنى، واللام على الحقيقة لام "كي" لأن المعنى: أن الله تعالى علم أنه إذا أتاهم الأموال ضلوا، وعلم أن آل فرعون إذا التقطوا موسى كان لهم عدوًا وحزنًا، فأمكنهم الله من لقطه؛ ليمضي فيهم ما تقدم من علمه، فالمعنى: فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا في علم الله تعالى لا في علمهم؛ لأن الله علم ما يكون من أمره، وكذلك قول الشاعر:

.... فللموت ما تلد الوالدة

يعني في علم الله". وأيد ابن كثير هذا فقال: "قال محمد بن إسحاق وغيره: اللام

هنا لام العاقبة لا لام التعليل؛ لأنهم لم يريدوا بالتقاطه ذلك، ولا شك أن ظاهر اللفظ يقتضي ما قالوه، ولكن إذا نظر إلى معنى السياق فإنه تبقى اللام للتعليل؛ لأن معناه أن الله تعالى قيضهم لالتقاطه ليجعله لهم عدوًا وحزنًا، فيكون أبلغ في إبطال حذرهم منه، ولهذا قال: إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ [القصص: ٨]".وقال الرماني "ت ٣٨٤هـ" في مثال آخر: "ويقال: ما معنى: إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُواْ إِثْمًا [آل عمران: ١٧٨]؟ الجواب: إنما نملي لهم على أن عاقبة أمرهم ازدياد الإثم، وهذه لام العاقبة، والدليل عليها: فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا [القصص: ٨]، وقال الشاعر:

فأم سماكٍ فلا تجزعي... فللموت ما تلد الوالده

فاقسم لو قتلوا مالكا... لكنت لهم حية راصدة

وقال آخر:

أموالنا لذوي الميراث نجمعها... ودورنا لخراب الدهر نبنيها

وقال آخر:

وللمنايا تربي كل مرضعة... وللخراب يجد الناس بنيانا

وقال:

.... لدوا للموت وأبنوا للخراب

ويقال: لم لا يجوز أن تحمل لِيَزْدَادُواْ إِثْمًا على الأظهر من معنى اللام، وهو الإرادة لازدياد الآثام؟ الجواب: لأنه لو أراده منهم لكانوا مطيعين له بفعله، ولأن إرادة القبيح عبث، وقد نفى الله ذلك بقوله ﷻ: أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا [المؤمنون: ١١٥]، ولأنه يرد إلى المحكم في قوله: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ [الذاريات: ٥٦]، وقوله تعالى: وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ

[النساء: ٦٤]". فانظر كيف حشر الرماني كل هذه الشواهد الشعرية لإثبات أن اللام في الآية لام العاقبة، مع تنصيصه صراحة على مخالفة الظاهر من معنى اللام الدالة على التعليل، وسبب مخالفته هو فهمه الاعتزالي الخطأ في الإرادة الإلهية، فجعل كل ما يريده الله محبوبًا له، وبنى عليه في الآية أن يكون مريدًا لزيادة الإثم لهم، وهذا قبيح عنده، فاضطر إلى تحريف معنى اللام بجعلها لام العاقبة، وليس ذلك بصواب، بل الله يفعل ما يريد، وفعله محمود دائمًا، وهو كمال لا يستلزم قبحًا ولا نقصًا كما تتوهمه المعتزلة، والإرادة هنا كونية، ولا يلزم فيها أن تكون من محبوبات الله؛ حيث يقع فيها الخير والشر، بعكس الإرادة الشرعية التي لا تكون إلا فيما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال. ومثاله من الأدوات: ما قاله الزمخشري في "لعل" عند قوله تعالى في سورة البقرة: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ [البقرة: ٢١]، فإنه لما ذكر أنها تأتي للترجي، وللإشفاق، وللإطماع، قال: "فإن قلت: فـ"لعل" التي في الآية ما معناها وما موقعها؟ قلت: ليس مما ذكرناه في شيء؛ لأن قوله: خلقكم لعلكم تتقون، لا يجوز أن يحمل على رجاء الله تقواهم؛ لأن الرجاء لا يجوز على عالم الغيب والشهادة، وحمله على أن يخلقهم راجين للتقوى ليس بسديد أيضًا، ولكن "لعل" واقعة في هذه الآية موقع المجاز لا الحقيقة؛ لأن الله ﷻ خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف، وركب فيهم العقول والشهوات، وأزاح العلة في أقدارهم وتمكينهم، وهداهم النجدين، ووضع في أيديهم زمام الاختيار، وأراد منهم الخير والتقوى، فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا ليترجح أمرهم، وهم مختارون بين الطاعة والعصيان، كما ترجحت حالة المرتجى بين أن يفعل وأن لا يفعل، ومصداقه قوله ﷻ: يَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا [الملك: ٢]، وإنما يبلو ويختبر من تخفى عليه العواقب، ولكن شبه بالاختبار بناء أمرهم على الاختيار". والسر في

جعله "لعل" مجازًا هو ما تقتضيه في صيغتها الرجائية من أن الله خلقهم لرجاء تقواهم، وذلك مخالف - كما ذكره - لما ذهبت إليه القدرية من أن الله خلق العباد محيرين في أفعالهم، فحملها على المجاز، وزعمه هذا ليس بصحيح، والصواب أنها واقعة موقع الحقيقة، وهي في كلام الله للتعليل المحض، ولا تصح للترجي لعدم صحة ذلك على الله، والمعنى أن خلقهم لأن يتقوه ويعبدون، كما قال: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ [الذاريات: ٥٦].

- التصرف في سياقات اللغة العربية بالتأويل، وادعاء أن هناك محذوفًا يجب تقديره:

وهذا باب لا حدود له لدى المعتزلة، وأمثلته فوق الحصر، كتأويلهم صفة التجلي بتجلي أمر الله أو قدرته، وإتيانه في ظلل من الغمام بمجيء أمره، ونزول الله إلى السماء الدنيا بنزول أمره ورحمته، ومجيئه إلى الموقف للقضاء بمجيء أمره أو ملائكته، وهو من أكثر الوسائل التي استعملتها المعتزلة في نفي الصفات. قال قطرب في قوله تعالى: فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ [الأعراف: ١٤٣]: "تجلى بأمره أو قدرته، قال: وهي كقوله تعالى: وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا [يوسف: ٨٢] يعني أمره؛ لأن الله تبارك وتعالى لا يزول، كما تقول: قد خشينا أن يأتينا بنو أمية، وإنما تعني حكمهم".ولهذا جعل القاضي عبدالجبار التأويل من أصولهم فقال: "وهكذا طريقتنا في سائر المتشابه: أنه لابد من أن يكون له تأويل صحيح يخرج على مذهب العرب، من غير تكلف وتعسف".

رد معاني المدلولات اللغوية الشرعية بالأساليب البلاغية المستحدثة:

وهذا أيضًا باب مشهور لدى المعتزلة، تمكنوا خلاله من التحكم في معاني النصوص الشرعية، وتوجيهها حسب الطلب الاعتقادي لديهم، بداعي المجاز

والتشبيه، والكناية، والاستعارة، والمبالغة، والتجانس، ونحو ذلك. ويعتبر الأخفش والجاحظ أول من افتتح هذا الباب، فأولا آيات الصفات بداعي المجاز، وتصرفا في ذلك تصرفًا عجيبًا فرارًا من إثبات أي صفة للمولى ﷻ.ثم تتابع عليه بعده لغويو المعتزلة كالرماني وغيره واشتهر فيما بينهم، حتى عقد ابن جني في الخصائص بابا سماه "باب ما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية"، فذكر فيه جملة من الآيات القرآنية الدالة على بعض الصفات الإلهية، وأولها بالمجاز بعد أن تهكم على أهل السنة والجماعة، ووصمهم بالتشبيه، وقلة الفهم للغة العربية، ثم قال: "وطريق ذلك أن هذه اللغة أكثرها جار على المجاز، وقلما يخرج الشيء منها على الحقيقة...، فلما كانت كذلك، وكان القوم الذين خوطبوا بها أعرف الناس بسعة مذاهبها، وانتشار أنحائها، جرى خطابهم بها مجرى ما يألفونه ويعتادونه منها، وفهموا أغراض المخاطب لهم بها على حسب عرفهم، وعادتهم في استعمالهم...".وقد قسم الرماني "ت ٣٤٨هـ" البلاغة إلى عشرة أقسام في كتابه (النكت في إعجاز القرآن)، ومثل لذلك بالآيات القرآنية، وجعل من تلك الأقسام التجانس، وجعل فيه الصفات الواردة لله على وجه المقابلة مثل الاستهزاء والمخادعة، فذكر أنها استعيرت في حق المولى للدلالة على الجزاء، ومزاوجة الكلام، وليست على الحقيقة، ثم جعل من الأقسام المبالغة، فقسمها إلى ثلاثة أضرب: ثم قال:".. الضرب الثاني: المبالغة بالصيغة العامة في موضع الخاصة، كقوله تعالى: وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ [الأنعام: ١٠١]، وكقول القائل: أتاني الناس، ولعله لا يكون أتاه إلا خمسة فاستكثرهم، وبالغ في العبارة عنهم". ثم قال: "الضرب الثالث: إخراج الكلام مخرج الإخبار عن الأعظم الأكبر للمبالغة، كقول القائل: جاء الملك إذا جاء جيش عظيم له، ومنه قوله ﷻ: وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا [الفجر: ٢٢] فجعل مجيء دلائل الآيات مجيئًا له على

المبالغة في الكلام، ومنه: فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ [النحل: ٢٦] أي أتاهم بعظيم بأسه فجعل ذلك إتيانًا له على المبالغة، ومنه قوله تعالى: فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا [الأعراف: ١٤٣]".

وهكذا استخدم الرماني الأساليب البلاغية لخدمة معتقداته، فنفى الصفات الإلهية بها، ودفع خلق الله لأفعال العباد بها.

وللشريف الرضي كتابان في البلاغة هما (تلخيص البيان في مجازات القرآن)، و(المجازات النبوية)، استخدمها لنفي الصفات الإلهية في القرآن والأحاديث، وسيأتي الكلام عليهما. أما الزمخشري "ت ٥٣٨هـ" فحدث عنه ولا حرج، فـ (الكشاف) يعتبر عند جمهور البلاغيين مرجعًا هامًا من مراجع البلاغة القرآنية، وقد استطاع بدهاء أن يجعل تحليلاته البلاغية للآيات في خدمة عقيدته الاعتزالية، وممن رد عليه في كثير من توجيهاته البلاغية بهاء الدين أحمد بن علي السبكي "ت ٧٧٣هـ" في كتابه (عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح)، وانتصر فيه لمذهبه الأشعري، كما أن لابن المنير ردودًا لغوية وبلاغية على الزمخشري في (الانتصاف من الكشاف).قال ابن تيمية: "ثم يجتهدون في تأويل هذا الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات على طريقتها المعروفة، وإلى الاستعانة بغرائب المجازات، والاستعارات".

- عدم الأخذ بتفسير السلف للغة العربية ورده:

وعلى هذا الوجه ينبني ردهم تفسير السلف للاستواء بأنه العلو والارتفاع، والعرش بأنه سرير الملك، والكرسي أنه موضع القدمين، مع صحة الروايات في ذلك، وهكذا في سائر الألفاظ العربية الواردة في الكتاب والسنة. قال الجاحظ: "كان أبو إسحاق يقول: لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين، وإن نصبوا أنفسهم للعامة،

وأجابوا عن كل مسألة؛ فإن كثيرًا منهم يقول بغير رواية على غير أساس، وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم، وليكن عندكم عكرمة، والكلبي، والسدي، والضحاك، ومقاتل بن سليمان، وأبو بكر الأصم، في سبيل واحدة، فكيف أثق بتفسيرهم، وأسكن إلى صوابهم، وقد قالوا في قوله ﷻ: وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ [الجن: ١٨]: إن الله ﷻ لم يعن بهذا الكلام مساجدنا التي نصلي فيها، بل إنما عنى الجباه، وكل ما سجد الناس عليه، من يد، ورجل، وجبهة، وأنف وثفنة، وقالوا في قوله تعالى: أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ [الغاشية: ١٧]: إنه ليس يعني الجمال والنوق، وإنما يعني السحاب، وإذا سئلوا عن قوله: وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ [الواقعة: ٢٩]؟ قالوا: الطلح: هو الموز.... وقالوا في قوله تعالى: وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ [المطففين: ١]: الويل: واد في جهنم، ثم قعدوا يصفونه، وقال آخرون: الفلق: المفطرة بلغة اليمن... وقالوا في قوله تعالى: وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا [فصلت: ٢١] الجلود: كناية عن الفروج، كأنه كان لا يرى أن كلام الجلد من أعجب العجب! وقالوا في قوله تعالى: كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ [المائدة: ٧٥]: إن هذا إنما كان كناية عن الغائط، كأنه لا يرى أن في الجوع وما ينال أهله من الذلة والعجز والفاقة، وأنه ليس في الحاجة إلى الغذاء، ما يكتفي به في الدلالة على أنهما مخلوقان، حتى يدعي على الكلام، ويدعي له شيئا قد أغناه الله تعالى عنه، وقالوا في قوله تعالى: وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ [المدثر: ٤]، إنه إنما عنى قلبه".

ويظهر من هذا أن النظام وتلميذه الجاحظ خلطا بين التفاسير الصحيحة والسقيمة، فلم يبقيا شيئًا، وغرضهما هو طرح الكل؛ ما دام لا يرقى إلى عقل المعتزلة وذوقهم الذي جعلوه مقياسًا للمقبول والمردود من التفاسير. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ولهذا تجد المعتزلة والمرجئة والرافضة وغيرهم من أهل البدع يفسرون

القرآن برأيهم ومعقولهم، وما تأولوه من اللغة، ولهذا تجدهم لا يعتمدون على أحاديث النبي ﷺ والصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، فلا يعتمدون لا على السنة ولا على إجماع السلف وآثارهم، وإنما يعتمدون على العقل واللغة، وتجدهم لا يعتمدون على كتب التفسير المأثورة والحديث وآثار السلف، وإنما يعتمدون على كتب الأدب وكتب الكلام التي وضعها رؤوسهم".

(باب منهج المعتزلة في تفسير القرآن الكريم)

بنى المعتزلة -كما ذكرنا - عقيدتهم على أصول خمسة وفي سبيل دعم هذه الأصول وتقويتها حتى تلاقي قبولا بين المسلمين كان لابد من استنادها إلى أدلة من القرآن الكريم وقد كان أصل تأسيسهم لها العقل المجرد عن النصوص وما وافق منهجهم من النصوص فإنما وافقه عرضًا لا قصدا فهم إنما بنوا أصولهم على العقل ثم بعد هذا رجعوا إلى النصوص واختاروا ما يوافقه منها وبقي ما لم يوافقه وهو كثير عقبة كأداء في طريقهم أعدوا له عدتهم واستنفروا له كل العلوم والمعارف فمما لا شك فيه أن الأمر يحتاج إلى جهد كبير حتى يستطيع المعتزلي أن يخضع معاني النصوص القرآنية لآرائه وصرفها عن معارضتها لها وإبطال جميع التفاسير الأخرى لها إذا لم توافق آراءهم حتى ولو كانت أحاديث صحيحة عن الرسول ﷺ.

ومما لاشك فيه أيضًا أنهم لم يرجعوا في تأويلهم هذا إلى آية أخرى أو سنة نبوية إذ أن هذا يبقيهم في نطاق دائرة النص الأول ولا يلوي العبارة كما يريدون ليها فلم يبق لهم إلا أن يقفوا موقف المضطرب فيكذبون النصوص النبوية الصريحة ويجرحون رواتها بل ويتجاوزون هذا إلى الصحابة الذين سمعوها من الرسول ﷺ ورووها كما سمعوها وسخروا كل العلوم والمعارف كاللغة والقراءات والبلاغة والنحو غير ذلك

لتأويل الآيات المعارضة لأصولهم وحتى تكون على بينة مما نقول نذكر بعض تأويلاتهم هذه لبعض آيات القرآن الكريم حسب أصولهم في العقيدة.

ففي التوحيد:

أولوا الآيات الدالة على إثبات الرؤية كقوله تعالى وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ [القيامة: ٢٢ - ٢٣] بأن النظر إلى الله تعالى لا يصح لأن النظر هو تقليب العين الصحيحة نحو الشيء طلبا لرؤيته وذلك لا يصح إلا في الأجسام فيجب أن يتأول على ما يصح النظر إليه وهو الثواب كقوله تعالى وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ [يوسف: ٨٢] فأنا تأولناه على أهل القرية لصحة المسألة منهم.

وحكى الشريف المرتضى تفسيرا لهم "لا يفتقر معتمده إلى العدول عن الظاهر أو إلى تقدير محذوف ولا يحتاج إلى منازعتهم في أن النظر يحتمل الرؤية أو لا يحتملها وهو أن يحمل قوله تعالى إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ [القيامة: ٢٣] على أنه أراد نعمة ربها لأن الآلاء النعم" ويؤيد هذا بقول أعشى بكر بن وائل.

أبيض لا يرهب الهزال ولا... يقطع رحما ولا يخافون إلا

أراد أنه لا يخون نعمه.

وأولوا الآيات الدالة على إثبات صفة الكلام كقوله تعالى: وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا [النساء: ١٦٤] بأن لفظ الجلالة منصوب على أنه مفعول ورفع موسى على أنه فاعل وبهذا أبطلوا صفة الكلام لله سبحانه وتعالى وحاول بعضهم أن يبقي القراءة المشهورة كما هي برفع لفظ الجلالة على أنه فاعل مع تأويل المعنى بحيث لا يثبت صفة الكلام فقال أن كلم من الكلم بمعنى الجرح فالمعنى وجرح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن وقد عاب هذا التأويل الزمخشري وقال عنه أنه من بدع التفاسير وأولها بالقول الأول. فأن سلمت جدلا بنصب لفظ الجلالة في هذه الآية

وسألت عن المراد في قوله تعالى وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ [الأعراف: ١٤٣] قالوا: "وكلمه ربه" من غير واسطة كما يكلم الملك وتكليمه أن يخلق الكلام منطوقا به في بعض الأجرام كما خلقه مخطوطا في اللوح وروي أن موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة". وأولوا كثيرا من الصفات تأويلا باطلا لمخالفته أصولهم فمن ذلك أيضا تأويلهم استوى في قوله تعالى الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى [طه: ٥] بأن استواء الله على العرش كناية عن الملك واستدلوا بقولهم استوى فلان على العرش يريدون ملك وإن لم يقعد على السرير البتة وأولوا قوله تعالى يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ [الفتح: ١٠] بأنه تخييل لمعنى أن عقد الميثاق مع الرسول كعقده مع الله والله تعالى منزه عن الجوارح وعن صفات الأجسام ومعنى قوله تعالى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ [القصص: ٨٨] أي كل شيء هالك إلا هو.

وفي العدل: ويؤولون قوله تعالى وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ الْمُجْرِمِينَ [الفرقان: ٣١] فسره الجبائي المعتزلي بأن الله سبحانه بين لكل نبي عدوه حتى يأخذ حذره منه. وإنما اضطرهم إلى هذا التأويل حتى يتفق مع قولهم بوجوب الصلاح والأصلح. ولكنهم يتوقفون في بعض أفعال الله فلا يدركون المصلحة في فعلها فإذا قلت في قوله تعالى هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ [التغابن: ٢] إذا قلت أن العباد هم الفاعلون للكفر ولكن قد سبق في علم الحكيم أنه إذا خلقهم لم يفعلوا إلا الكفر ولم يختاروا غيره فما المصلحة في خلقهم؟ مع علمه بما يكون منهم؟ أجاب الزمخشري بأن له وجه حسن "وخفاء وجه الحسن علينا لا يقدح في حسنه كما لا يقدح في حسن أكثر مخلوقاته بجهلنا بداعي الحكمة إلى خلقها". وأن احتججت عليهم في إبطال قولهم بأن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح بقوله تعالى رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ

بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللهُ عَزِيزًا حَكِيمًا [النساء: ١٦٥] فكيف يكون لهم حجة قبل الرسل والله قد أعطاهم عقلا يدركون به الحسن والقبيح قبل الرسل كما تقولون؟ قالوا: أن الرسل منبهون عن الغفلة وباعثون على النظر فكان إرسالهم إزاحة للعلة وتتميما لإزالة الحجة لئلا يقولوا لولا أرسلت إلينا رسولا فيوقظنا من سنة الغفلة وينبهنا لما وجب الانتباه له". ويؤولون قوله تعالى وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى [الأنفال: ١٧] بأنه ﷺ كان يرمي يوم بدر والله تعالى برميته المقاتل فالملك أضافه تعالى إلى نفسه كما أضاف الرمية أولا إليه بقوله إذ رميت. ويؤولون قوله تعالى: قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ [الصافات: ٦٥ - ٩٦] بأن المراد والله خلقكم وما تعملون من الأصنام.

وفي الوعد والوعيد: قالوا أنه لا يجب حمد الله على إدخاله المحسنين للجنة لأنه إنما أعطاهم حقا من حقوقهم ووعدهم وعدا وجب عليه أن ينفذه وأولوا قوله تعالى وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ [سبأ: ١] بأن الحمد في الآخرة ليس بواجب لأنه على نعمة واجبة الإيصال إلى مستحقها إنما هو تتمة سرور المؤمنين وتكملة اغتباطهم يلتذون به كما يلتذ العاطش بالماء البارد.

وفي المنزلة بين المنزلتين: قالوا بمنزلة الفسق وهي منزلة بين منزلة الإيمان ومنزلة الكفر ويؤولون من الآيات ما يقسم الناس إلى مؤمن وكافر ولا يذكر النوع الثالث الذي ذكروا فمن ذلك قوله تعالى إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا [الإنسان: ٣] فيقولون أن الشاكر قد يكون شاكرًا وأن لم يكن مؤمنا برا تقيا وأضعف من هذا تأويل الزمخشري لقوله تعالى إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا وأَنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا [الإسراء: ٩ - ١٠] بقوله "فإن قلت: كيف ذكر المؤمنين

الأبرار والكفار ولم يذكر الفسقة؟ قلت: كان الناس حينئذ أما مؤمن تقي وإما مشرك وإنما حدث أصحاب المنزلة بين المنزلتين بعد ذلك".

وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والمسلمون جميعًا متفقون على هذا الأصل ولكنهم مختلفون في مداه ولم يكن للمعتزلة - فيما اطلعت عليه من تفاسيرهم في هذا الباب - ما أولوه تأويلا خارجا عن أقوال السلف أما مبالغتهم في مداه فلم تكن معتمدة على التأويل بل على منهجهم العقلي.

كانت هذه نماذج لبعض تأويلاتهم لآيات القرآن حسب أصولهم ويحسن بنا هنا أن نذكر أهم مميزات منهجهم الذي سلكوه في هذه التأويلات وغيرها:-أ- كان من أصول منهجهم في التفسير تحكيم العقل في الأمور الغيبية تحكيمها مطلقا فأنكروا حقائق كثيرة أثبتها أهل السنة استنادا إلى النصوص فأنكرها المعتزلة استنادا إلى العقل المجرد منها فمن ذلك تمرد بعض أعلام المعتزلة كالنظام على الاعتقاد بوجود الجن وثار الزمخشري ضد من يقول بأن للجن قوة تأثير في الإنسان مع اعترافه بوجودها وأنكروا أيضا أن للسحر حقيقة وأنه لا تأثير له اللهم إلا إذا كان ثّم إطعام شيء ضار أو سقيه أو إشمامه أو مباشرة المسحور به على بعض الوجوه ولكن قد يفعل الله عند ذلك على سبيل الامتحان فينسبه الحشو والرعاع إليهن وإلى نفثهن والثابتون بالقول الثابت لا يلتفتون إلى ذلك ولا يعبثون به.

ب- موقفهم من الإسرائيليات: أما موقفهم من الإسرائيليات فغير منضبط فبينما كان النظام أحد زعماء المعتزلة يقول:- "لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للعامة وأجابوا في كل مسألة فإن كثيرا منهم يقول بغير رواية على غير أساس وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم وليكن عندكم عكرمة

والكلبي والسدي والضحاك ومقاتل بن سليمان وأبو بكر الأصم في سبيل واحدة فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن إلى صوابهم" بينما كان النظام وغيره يقولون هذا القول ونحوه نرى الزمخشري المعتزلي لا يرى بأسا بإيراد أسطورة أو خرافة إسرائيلية أو قصة غير مستيقنة ما دامت لا تطعن نبيا ولا تخالف رأيا اعتزاليا وبذلك خالف منهجه العقلي بل ويروي من القصص ما يظهر بطلانه فهو يروى مثلا قصة أحد الأسباط الذين سألوا الله أن يفرق بينهم وبين إخوانهم ففتح الله لهم نفقا في الأرض فساروا فيه سنة ونصفًا حتى خرجوا من وراء الصين وهم هنالك حنفاء مسلمون يستقبلون قبلتنا وأن نبينا ﷺ قد زارهم ليلة أسري به وعرفهم جبريل به فآمنوا وعلمهم بعض آيات القرآن وبعض أمور الإسلام الأخرى ولا يعقب على هذه القصة بما يضعفها مع وضوح بطلانها حتى قال الآلوسي "ولا أظنك تجد لها سندا يعول عليه ولو ابتغيت نفقا في الأرض أو سلما في السماء".

ج- التفسير بالمأثور:

وكان موقفهم من التفسير بالمأثور موقفا عجيبا!! فهم يشككون في الأحاديث التي تصطدم بمبادئهم ويكذبونها. وإن علت درجتها في الصحة أو يؤولونها تأويلا باطلا. بل ويتجاوزون هذا إلى تجريح راويها لا أعني التابعي أو تابعي التابعي بل الصحابي الذي رواه عن الرسول ﷺ يفعلون هذا إذا ما كان مصادما لمبدأ من مبادئهم بينما يستشهدون بالأحاديث الضعيفة بل الموضوعة ويعضون عليها بالنواجذ لنصرة مذهبهم الاعتزالي.

ولا أدري أين هذا العقل الذي اتخذوه قائدا - كما يقولون - ألا يستطيعون به أن يدركوا ضعف هذا الحديث حينما يجدون فيه من ركاكة الأسلوب وضعف المعنى ما يبعده عن البلاغة النبوية وأن يدركوا به صحة هذا الحديث لما يوجد به من قبس

من نور النبوة وحكما من ينابيع الوحي مما يجعل القلب السليم يطمئن إليه. بله الاستناد إلى أقوال أئمة المحدثين في سنده ومتنه تصحيحا وتضعيفا.

بل إن طريقتهم هذه تدل وأكاد أن أقول - يقينا - على أن مقياس أخذهم الحديث ورده لم يكن سائرا على منهجهم - الذي يزعمون - بل كان منهجه منهج الهوى.

ولست أقول هذا اعتباطا وعصبية وإنما أقوله استنادا إلى كثرة ما رأيته من ردهم لأحاديث صحيحة متفق على صحتها وتمسكهم بأحاديث لا أقول ضعيفة بل جزم أئمة الحديث بوضع كثيرها.

أفلم يكن في منهجهم بصيص من نور يجلو لهم تلك الحقائق في الظلمات التي انقادوا إليها.

وحتى لا يقال تلك تهمة لم تذكر دليلها أشير هنا إلى بعض أحاديث صحيحة وأنكروها أو شككوا في صحتها وأولوها تأويلا باطلا وأحاديث ضعفت درجتها أو وضعت واستنصروا بها أذكر هذا بإيجاز إذ المقام هنا مقام إشارة وتنبيه ليس إلا. فمن الأحاديث التي أنكروها أو تأولوها أحاديث الرؤية لا لضعف في سندها بل لمخالفتها لمذهبهم في إنكار الرؤية مع أنها متواترة ورواها أصحاب الصحاح والمسانيد والسنن ومنها حديث جرير بن عبدالله البجلي رضي الله عنه قال:- ((كنا جلوسا مع النبي ﷺ فنظر إلى القمر ليلة أربع عشرة فقال:- إنكم سترون ربكم عيانا كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته)) وقد روى أحاديث الرؤية نحو ثلاثين صحابيا ومع هذا كله لم تلق القبول لدى المعتزلة مع علمهم بها وإطلاعهم عليها فالقاضي عبدالجبار المعتزلي يقول عند تفسيره لقوله تعالى ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]. "ليس المراد بها الرؤية على ما روي في الخبر؟ وجوابنا أن المراد بالزيادة التفضيل في الثواب فتكون

الزيادة من جنس المزيد عليه وهذا مروي وهو الظاهر فلا معنى لتعلقهم بذلك. وكيف يصح ذلك لهم وعندهم أن الرؤية أعظم من كل الثواب فكيف تجعل زيادة على الحسنى؟".

ولعل في ذكر قوله بعد ذكر قوة هذه الأحاديث غني عن التعليق. ومنها حديث ((ما من بني آدم مولود إلا يمسه الشيطان حين يولد فيستهل صارخا من مس الشيطان غير مريم وابنها)) وقد رواه البخاري ومسلم، وأحمد، ﵁ ومع هذا يقول الزمخشري عنه "وما يروى من الحديث ما مولود يولد إلا والشيطان يمسه حين يولد فيستهل صارخا من مس الشيطان إياه إلا مريم وابنها فالله أعلم بصحته فإن صح فمعناه أن كل مولود يطمع الشيطان في إغوائه إلا مريم وابنها فإنهما كانا معصومين وكذلك من كان في صفتهما.. واستهلاله صارخا من مسه تخييل وتصوير لطمعه فيه.. وأما حقيقة المس والنخس كما يتوهم أهل الحشو فكلا" فشكك في صحة الحديث أولا ثم أوله تأويلا باطلا وحمله على أنه تخييل وتصوير. وعمم الاستثناء على المعصومين مع قصره في الحديث على مريم وابنها عليهما السلام[1].

---

(١) (تنبيه): مع جلاء الحديث في تقرير عداوة الشيطان للإنسان منذ لحظة خروجه إلى معترك الدنيا، وعدم منابذته للعقل إذ كان خبرا غيبيا محضا؛ إلا أنه لم ينج من سهام الاعتراض قديما وحديثا؛ فكان القاضي عبد الجبار الهمداني فرط القوم إلى ملء عيبته منه، ثم تبعه عليه فئام من المحدثين، كان إمامهم في عصرنا (محمود أبو رية)، حيث أنه قد شم بأنفه النقدي أنفاسا من أثر المسيحية في الحديث! يقول:
«.. ومن المسيحيات في الحديث: ما رواه البخاري [وذكر الحديث].. وفقه هذا الحديث الذي سمعه الصحابي الجليل من الرسول ﷺ: أن الشيطان يطعن كل ابن آدم، أو ينخسه؛ إلا عيسى بن مريم وأمه، وبذلك لم يسلم من طعن الشيطان أحد غيرهما من بني آدم أجمعين، حتى الرسل: نوح وإبراهيم، وموسى، وغيرهم، وخاتمهم محمد صلوات الله عليه وعلى جميع النبيين؛ فانظر، واعجب!».
=

=

وقد كان (محمد عبده) من فتح الباب لأمثال هذا للولوغ في هذا الحديث خاصة، حيث قال: «المحقق عندنا أنه ليس للشيطان سلطان على عباد الله المخلصين، وخيرهم الأنبياء والمرسلون، وأما ما ورد في حديث مريم وعيسى، من أن الشيطان لم يمسسهما.. فهو من الأخبار الظنية، لأنه من رواية الآحاد، ولما كان موضوعها عالم الغيب، والإيمان بالغيب من قسم العقائد، وهي لا يؤخذ فيها بالظن: كنا غير مكلفين الإيمان بمضمون تلك الأحاديث في عقائدنا».

وقد كان مما أورده المخالفون من معارضات على هذا الحديث؛ قولهم:

المعارضة الأولى: أن حفظ عيسى عليه السلام وأمه من نخسة الشيطان دون سائر الأنبياء، فيه نوع تفضيل لهما عليهم، ومنهم نبينا محمد ﷺ!

وهذا ما يفهم جليا من تعليق (أبو رية) آنفا على الحديث.

المعارضة الثانية: أن الحديث مناقض لما ثبت في الطب من أن سبب صراخ كل مولود حين ولادته هو: دخول الهواء لأول مرة لرئته.

المعارضة الثالثة: أن زوجة عمران (أم مريم) ليست الوحيدة في الدنيا التي أعاذت وليدها وذريته من الشيطان الرجيم؛ بل كل مسلم تقي يفعل ذلك!

وفي تقرير الشبهتين الأخيرتين، يقول (إسماعيل الكردي):

«لقد ثبت في الطب أن سبب صراخ كل مولود حين ولادته هو: دخول الهواء لأول مرة لرئتيه، بعد أن كان يتلقى الأوكسجين من دم أمه عبر الحبل السري، ولو لم يبك لاختنق.

ثم؛ هل زوجة ابن عمران (أم مريم) هي الوحيدة في الدنيا التي أعاذت وليدها وذريته من الشيطان الرجيم؟! أليس كل مسلم تقي يقول حين الجماع: (اللهم جنبنا الشيطان، وجنب الشيطان ما رزقتنا)؟! فلماذا لا يعيذ الله مولوده -حسب الحديث- من نخسة الشيطان؟ وهل دعاء المسلمين جميعهم غير مقبول».

* دفع دعوى المعارضات الفكرية المعاصرة عن حديث نخس الشيطان للمولود

فأما ما أوردوه في المعارضة الأولى، من دعوى أن حفظ عيسى عليه السلام وأمه من نخسة الشيطان دون سائر الأنبياء تفضيل لهما على سائر الأنبياء؛ فيقال في رده:

إن امتياز نبي الله عيسى وأمه عليهما السلام بهذه الخصيصة لا يستلزم تفضيلهما على رسول الله ﷺ ولا باقي الأنبياء، فإن ذكر فضيلة لا يستلزم الرجحان بالأفضلية، وذلك

=

=
للقطع بأن نبينا ﷺ هو سيد ولد آدم، ويليه في الرتبة أبوه إبراهيم عليه السلام، والقطع بفضيلته ﷺ وتقدمه على جميع الأنبياء أمر معلوم، وأما مريم عليها السلام فمهما سمت في مراتب الولاية، فلن تصل إلى مقام الأنبياء.

وقد أخبرنا نبينا ﷺ «أنه ما من أحد إلا وكل به قرينه من الشياطين»، فلا يخرج من عموم مقالته هذه لا مريم ولا ابنها عليهما السلام، وهما وإن عصما من نخسه، فإنهما لم يعصما «من ملازمته لهما، ومقارنته.

ولقد خص الله تعالى نبينا ﷺ بخاصية كمل بها إنعامه عليه؛ بأن أعانه على شيطانه حتى صح إسلامه، فلا يأمره إلا بخير، وهذه خاصة لم يؤتها أحد غيره، لا عيسى، ولا أمه».

وأما دعوى المعترض في الثانية: في أن الحديث مناقض لما ثبت في الطب من أن سبب صراخ كل مولود حين ولادته هو دخول الهواء لأول مرة لرئته.

فالجواب عليه:

على تقدير أن ما ذكره الأطباء بلغ إلى حد الحقيقة العلمية المقطوع بها؛ فإن قصاراه: أن يكون كشفا عن السبب القريب المحسوس لاستهلال المولود صارخا، وهذا التفسير العلمي لا يقضي بامتناع أسباب أخرى عزب الخلق عن دركها، لقصور مداركهم عن الإحاطة بكل حقيقة.

نقول هذا على تقدير صحة ما وصل إليه بعض الأطباء في بحث في هذا المجال، وبلوغه مبلغ القطعيات؛ فلما توجه نظرنا إلى التحقق من هذا البلوغ وصحته، وجدنا الأمر لا يعدو أن يكون فرضا يتطرق الوهم إليه، لا حقيقة علمية عند الأطباء، كما أوهمه المعترض!

لقد لاحظ الأطباء تزامن بكاء الطفل حين الولادة مع أخذه لأنفاسه الأولى، فافترض بعضهم أن البكاء مرده إلى إحساس المولود بألم جراء دخول الهواء إلى رئتيه، وخالفهم آخرون، فافترضوا إيعاز صرخة الوليد الأولى إلى «الغضب المضمر فيه على عملية طرده من الرحم».

هذا فيما ظهر لهم، وإلا فإن البروفيسور (وردون بور)- وهو من كبار أطباء الولادة في بريطانيا- يعترف في كتابه «الحمل» بأن السبب الدقيق للبكاء وبدء عملية التنفس: لا يزال مجهولا!

فلنترك أقوال الأطباء وخلافهم في هذه الظاهرة الملازمة للإنسان، ولنتأمل دقيق كلام
=

=

ابن القيم في جودة جمعه بين السبب الحسي والغيبي لهذا المشهد العجيب للولادة، حيث قال:

«إن قيل: ما السبب في بكاء الصبي حالة خروجه إلى هذه الدار؟

قيل: ههنا سببان:

سبب باطن، أخبر به الصادق المصدوق، لا يعرفه الأطباء، وسبب ظاهر.

فأما السبب الباطن: فإن الله سبحانه اقتضت حكمته أن وكل بكل واحد من ولد آدم شيطانا، فشيطان المولود قد خنس، ينتظر خروجه، ليقارنه ويتوكل به، فإذا انفصل، استقبله الشيطان وطعنه في خاصرته، تحرقا عليه وتغيظا، واستقبالا له بالعداوة التي كانت بين الأبوين قديما، فيبكي المولود من تلك الطعنة، ولو آمن زنادقة الأطباء والطبائعيين بالله ورسوله، لم يجدوا عندهم ما يبطل ذلك ولا يرده..

والسبب الظاهر: الذي لا تخبر الرسل بأمثاله، لرخصه عند الناس، ومعرفتهم له من غيرهم: هو مفارقته المألوف والعادة التي كان فيها إلى أمر غريب، فإنه ينتقل من جسم حار إلى هواء بارد ومكان لم يألفه، فيستوحش من مفارقته وطنه ومألفه».

وأما الجواب عن الاعتراض الثالث، في دعوى المعترض أن امرأة عمران ليست وحدها من أعاذت وليدها وذريتها من الشيطان، فيقال:

إن سبب انقداح هذا الاعتراض عند المعترض أمران:

الأول: ظنه أن مقتضى نفوذ أثر الدعاء -عند توفر شروطه وانتفاء موانعه- بتجنيب المولود الشيطان: هو ألا يحصل النخس والطعن له!

الأمر الثاني: ظنه أن الطعن هو الضرر الذي يجنبه المولود في الدعاء النبوي عند الجماع.

فأما الأمر الأول: فهو ناتج عن غلطه في فهم الحديث، في أحسن أحوال الظن به؛ ذلك أنه لا يلزم من نفوذ أثر الدعاء ألا يحصل ما أخبر به النبي ﷺ من الطعن؛ لأن المراد من دعاء الجماع في الخبر النبوي: أن تتحقق الحيلولة بين الإضلال والإغواء -الذي سببهما الشيطان- وبين المولود، وليس المراد من الدعاء الحيلولة بينه والطعن بخصوصه.

والمقتضي لهذا المراد من هذا الحديث: ما ثبت في حديث الباب: من وقوع النخس لكل مولود سوى ما استثناه الخبر، فهذا التقدير لازم لاستقامة الحديث، وجريانه على السداد، دون تضارب بين الخبرين؛ فتقدير الإضلال إذن أصدق من تقدير الطعن؛

=

=

لدلالة النص عليه.

ثم إن الطعن ليس بضرر يقتضي تخصيصه بدعاء؛ إذ لو كان كذلك ضارا، لسلم منه الأنبياء والأولياء؛ إذ هم أولى بهذا المعنى.

يقول أبو العباس القرطبي في بيان متقن لمعنى قول النبي ﷺ في الحديث «لو أن أحدهم يقول حين يأتي أهله: باسم الله، اللهم جنبني الشيطان، وجنب الشيطان ما رزقتنا، ثم قدر بينهما في ذلك، أو قضي ولد: لم يضره شيطان أبدا»:

قيل معناه: لم يضره: لم يصرعه الشيطان.

وقيل: لا يطعن فيه الشيطان عند ولادته، ويطعن في خاصرة من لا يقال له ذلك.

قال القاضي: لم يحمله أحد على العموم في جميع الضرر، والإغواء، والوسوسة.

قلت -القائل: القرطبي-: أما قصره على الصرع وحده فليس بشيء؛ لأنه تحكم بغير دليل، مع صلاحية اللفظ له ولغيره.

وأما القول الثاني: ففاسد؛ بدليل قوله ﷺ: «كل مولود يطعن الشيطان في خاصرته إلا ابن مريم ... »، هذا يدل على أن الناجي من هذا الطعن إنما هو عيسى وحده عليه السلام؛ وذلك مخصوص دعوة أم مريم؛ حيث قالت: {وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم} [آل عمران: ٣٦].

ثم إن طعنه ليس بضرر، ألا ترى أنه قد طعن في كثير من الأولياء والأنبياء، ولم يضرهم بذلك؟!

ومقصود هذا الحديث -والله تعالى أعلم-:

أن الولد الذي يقال له ذلك يحفظ من إضلال الشيطان وإغوائه، ولا يكون للشيطان عليه سلطان؛ لأنه يكون من جملة العباد المحفوظين المذكورين في قوله تعالى: {إن عبادي ليس لك عليهم سلطان} [الحجر: ٤٢]، وذلك ببركة نية الأبوين الصالحين، وبركة اسم الله تعالى، والتعوذ به، والالتجاء إليه، وكأن هذا شوب من قول أم مريم: {وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم} [آل عمران: ٣٦].

ولا يفهم من هذا نفي وسوسته، وتشعيثه، وصرعه! فقد يكون كل ذلك، ويحفظ الله تعالى ذلك الولد من ضرره في قلبه، ودينه، وعاقبة أمره، والله تعالى أعلم».

أعاذنا الله من إغواء الشياطين إنسهم وجنهم.

وتجاوزوا هذا إلى تكذيب الصحابة وتجريحهم بل تجاوزوه إلى سبهم رضي الله عنهم إذا كان ما رووه يخالف أصولهم فقال النظام المعتزلي عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه "وزعم أن القمر انشق وأنه رآه وهذا من الكذب الذي لا خفاء به" وقال عن سمرة بن جندب رضي الله عنه "ما نصنع بسمرة قبح الله سمرة" وكذب الزمخشري ابن مسعود رضي الله عنه لقوله أن رسول الله ﷺ ليلة الجن خط حوله فكان يجيء أحدهم مثل سواد النخل وقال لي لا تبرح مكانك فأقرأهم كتاب الله عز وجل فلما رأى الزط قال كأنهم هؤلاء فقال الزمخشري "وإن زعم من يدعي رؤيتهم زور ومخرقة".واستهزأ بعبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه وسخر منه لروايته لحديث "ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد وذلك بعد ما يلبثون فيها أحقابًا" فقال "ما كان لابن عمرو في سيفيه ومقاتلته بهما علي ابن أبي طالب رضي الله عنه ما يشغله عن تسيير هذا الحديث".ويتمسك المعتزلة بأحاديث ضعيفة أو موضوعة لبيان أصل من أصولهم فيستشهدون مثلا بما وري عن علي رضي الله عنه "أفضل الجهاد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن شنئ الفاسقين وغضب لله غضب الله له" قال ابن حجر العسقلاني "وهو من طريق إسحاق بن بشر عن مقاتل وهما ساقطان" وقال الذهبي في المغني في الضعفاء "إسحاق بن بشر مجمع على تركه" وقال في الميزان "تركوه وكذبه علي بن المديني وقال الدارقطني كذاب متروك" أما مقاتل فقال وكيع كان كذابا وقال النسائي كان مقاتل يكذب وقال الجوزجاني كان دجالا جسورا وقال في الميزان "ومقاتل أيضا تالف".

وبعد: لعل في هذه الإشارة بيان لما كان عليه منهج المعتزلة العقلي وما أدى بهم إليه هذا المنهج من أمور مخالفة لأراء أهل السنة.

(باب موقف المعتزلة من السنة)

لقد آمن المعتزلة بأصولهم الخمسة وما تفرع عنها من آراء وجعلوا منها القاعدة والأساس الذي تنطلق منه كل محاوراتهم ومعاملاتهم مع النصوص سواء كانت قرآنًا أو سنة، فكان ما يعارض مبادئهم (من آيات يؤولونها وما يعارضها من أحاديث، ينكرونها... ولذلك فإن موقفهم من الحديث كثيرا ما يكون موقف المتشكك في صحته، وأحيانًا موقف المنكر له لأنهم يحكمون العقل في الحديث لا الحديث في العقل).

وإعمال العقل كما سبق أن ذكرنا لا يتنافى إطلاقًا مع الشريعة، بل فقد دعا الإسلام إلى إعمال الرأي في أكثر من آية وأكثر من حديث، وقد استخدم علماء الجرح والتعديل من علماء الحديث العقل كذلك لتمحيص الأخبار ونقد الرواة، إلا أن العقل ينبغي أن يحسن استعماله في مواضعه المنصوص عليها في الشريعة بعيدًا عن كل زندقة وتعنت وإلحاد، هذه المعاني التي تفسد العقل كأداة تقويم قيمة لنصوص الحديث وغيرها وتحوله عن وجهته الصحيحة.

ولعله من المفيد أن نمهد الحديث عن موقفهم من السنة بكلمة عن مكانة وأهمية العقل عند المعتزلة:

لقد أجمع السلف على أن العقل والاجتهاد عمومًا يحتل المرتبة الثالثة بعد القرآن ثم السنة، إلا أن المعتزلة خالفوا هذا الإجماع ونصبوا العقل على رأس الأدلة إذ به - كما يقولون - يدركون القرآن نفسه وغيره من الأدلة. فهذا القاضي عبد الجبار في معرض حديثه عن الأدلة الشرعية يقول في تصنيفها ما يأتي: (أولها العقل لأن به يميز بين الحسن والقبح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع). ولا شك أن مدرك مخالفته وصحبه لإجمال الأمة فقال: (وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل

إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل).ويواصل تمجيد العقل فيبين أنه إنما يتوصل الناس إلى معرفة الله وإدراك حكمته بالعقل... وهكذا فهم أول من حكم العقل في النص لدرجة سمح معها إبراهيم النظام لنفسه أن يقول: وإن جهة حجة العقل قد تنسخ الأخبار كما أن عمرو بن عبيد ذكر له ذات يوم حديث الرسول ﷺ فقال: (لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبته ولو سمعت رسول الله ﷺ يقول هذا لرددته، ولو سمعت الله يقول هذا لقلت: ليس على هذا أخذت ميثاقنا.وبذلك أعملوا قدسية النص الصحيح قرآنا وسنة خلية عن الهوى، وأقاموا العقل حكمًا لا ترد كلمته، وحملوه بالإضافة إلى مهمة التحسين والتقبيح - التي بيناها قريبًا - مسؤولية (معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع) حتى أن الجاحظ يقرر أنه لا يجوز للعبد أن يبلغ ولا يعرف الله ذلك أن أصول المرعفة عندهم واجبة وضرورية ويمكن إدراكها بالعقل قبل ورود السمع.ويضيف ثمامة بن الأشرس إلى هذا أن من لم يضطر إليها فهو سخرة للعباد وغيره كسائر الحيوانات غير المكلفة.بل وذهب ثمامة وتلميذه الجاحظ إلى القول أن المعارف كلها طباع رغم كونها أفعالًا للعباد، فهي تصدر عنهم دون أن يكون لهم فيها أثر ولا اختيار اذ لا يملكون إلا الإرادة مما جعل البغدادي يلزمهما أن أفعال العباد من أوامر ونواهي لا توجب ثوابًا ولا عقابًا لأنها طباع ليست كسبًا ورغم هذا فقد جلب مسلكهم الممالي للعقل على حساب القرآن والسنة عطب الكثير من نقاد الغرب فكالوا لهم شهادات الاستحسان والإكبار وقد تعود الكثير من نقاد الغرب المسيحيين الإشادة بكل ما صار في ذمة التاريخ عند المسلمين حتى يشعروا الأجيال الحاضرة أن لا شيء مما يتمسكون به يدعو إلى الإكبار وبالتالي إلى الاعتزاز:

فهذا شتينر أطلق عليهم اسم: "المفكرون الأحرار في الإسلام" وجعل من هذا

اللقب عنوان كتابه عنهم.

ووصفهم آدم ميز وهاملتون بأنهم دعاة الحرية الفكرية والاستنارة. أما جولد زيهر فيرفع عقيرته بالثناء عليهم ويصفهم بأنهم (وسعوا معين المعرفة الدينية بأن أدخلوا فيها عنصرًا مهمًا آخر قيمًا وهو العقل الذي كان حتى ذلك الحين مبعدًا بشدة عن هذه الناحية.

هكذا يتجاسر جولد زيهر على قلب الحقائق مسقطًا الواقع الذي يثبت اجتهاد الرسول ﷺ والصحابة والتابعين... وكتب السنة والسيرة والتاريخ والفقه والخلاف والمقارنات الفقهية حافلة بما يؤيد اجتهادهم وتعويلهم على العقل الذي لم يبق في إجازة في انتظار المعتزلة ليكتسب فعاليته. وقبل أن أختم هذا التمهيد الموجز أريد أن أشير إلى ملاحظة مهمة وهي أن المعتزلة رغم ارتمائهم في أحضان العقل بدون تروّ ورغم مجافاتهم للكثير من نصوص الحديث وتعسفهم في تأويل العديد من آي الذكر الحكيم فإنهم لا يرتاحون حين يتهمهم خصومهم بأن كتبهم ومباحثهم خالية من سنن الرسول ﷺ، إذ هم يدعون لأنفسهم التمسك بالسنة وبالجماعة، وكثيرًا ما ينقلبون على مناوئيهم باللائمة فيتهمونهم بأنهم لا يعرفون حقيقة السنة.

وسوف نتتبع حقيقة موقفهم من السنة بدراسة آرائهم إزاء الموضوعات التالية:

أ - موقفهم من الصحابة حملة العلم النبوي.

ب - ومن الأخبار المتواترة.

ج - ومن أخبار الآحاد.

د - ومن عدد جم من الأحاديث النبوية.

رأيهم في الصحابة:

كان موقف المعتزلة من الصحابة خاليًا من كل روح ديني، فهم يعرضونهم على

مشرحة انتقادهم ولا أقول نقدهم دون أن يتورعوا عن إلصاق كل تهمة بهم، وهي تهم متحملة متعسفة تثبت لأصحابها سوء الطوية أكثر مما تثبته من حب البحث عن الحقيقة.

ومما يلفت الانتباه أن بعض المعتزلة يعيب على الصحابة الاجتهاد اجتهاد الرأي هذا الذي جعل منه المعتزلة عنوانًا لهم، والذي قدموه على القرآن نفسه كما أسلفنا، حين يطبقه الصحابة يصبح عند المعتزلة من العيوب التي لا تغتفر والتي يؤخذ بها وعليها أصحابها. فهذا النظام يقول: (إن الذين حكموا بالرأي من الصحابة إما أن يكونوا قد ظنوا أن ذلك جائز لهم وجهلوا تحريم الحكم بالرأي في الفتيا عليهم، وإما أنهم أرادوا أن يذكروا بالخلاف وأن يكونوا رؤساء في المذاهب، فاختاروا لذلك القول بالرأي وبذلك نسبهم كما يقول البغدادي (إلى إيثار الهوى على الدين). بل فإن النظام ضرب المثل السيئ في الوقيعة الفاحشة في الصحابة أجمعين ولم يتورع عن إيجاب الخلود في النار على أعلام الصحابة. وحين يفاضل العلماء بين الخلفاء الراشدين حسب إجماع الأمة على مبايعتهم على الخلافة أولًا بأول، نجد أبا علي الجبائي لا يبت في أيهم أفضل ؟ إمعانًا في مخالفة إجماع الأمة. ولإثارة الشبه وتعميق الحزازات يميعون القول في حقيقة مقتل عثمان، فهذا أبو الهذيل يقول: (لا ندري قتل عثمان ظالمًا أو مظلومًا؟)، وقبله يعلن واصل بن عطاء أنه لا يعرف، هل كان عثمان هو المخطئ أم قاتلوه وخذلوه؟.حتى إذا ما وصل الأمر إلى النظر في أصحاب الجمل وصفين نجدهم ينسبون الصحابة إلى الفسق جلت أقدارهم وعلت عن ذلك علوًا كبيرًا، فهذا واصل بن عطاء يجعل أحد الفريقين المتخاصمين في الجمل وفي صفين مخطئا لا يعينه تماما كالمتلاعنين فإن أحدهما فاسق لا محالة.. (وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة المتلاعنين).وبناءً على هذا فإنه لم

يحكم بشهادة رجلين أحدهما من أصحاب علي والآخر من أصحاب الجمل، فهو يقول: (لو شهدت عندي عائشة وعلي وطلحة على باقة بقل لم أحكم بشهادتهم. وقبل شهادة رجلين من أصحاب علي وشهادة رجلين من أصحاب طلحة والزبير إذ قد يكون أحد الفريقين عدلا وعلى صواب، وهو رأي تبناه بعد ذلك ضرار بن عمرو وأبو الهذيل ومعمر ابن عياد السلمي حيث قالوا جميعا: (نحن نتولى كل واحد من الفريقين على انفراد).

وهكذا يكونون قد شكوا في عدالة علي وطلحة والزبير مع شهادة النبي ﷺ لهؤلاء الثلاثة بالجنة ومع دخولهم في بيعة الرضوان وفي جملة الذين قال الله تعالى فيهم: لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا [الفتح:١٨]. وتقدم عمرو بن عبيد خطوة أخرى في تفسيق أصحاب الجمل، فقطع بفسق الطرفين المتحاربين جميعا، وقال: (لا أقبل شهادة الجماعة منهم سواء كانوا من أحد الفريقين أو كان بعضهم من حزب علي وبعضهم من حزب الجمل) وبلغ به الأمر في امتهانهم إلى القول: لو شهد عندي علي وطلحة والزبير وعثمان على شراك نعل ما أجزت شهادتهم وهذا منه متساوق مع ما جبل عليه من كراهتهم وشتمهم.أما إبراهيم النظام وبشر بن المعتمر وبعض المعتزلة، فإنهم صوبوا عليًا في حروبه وخطأوا من قاتله، فنسبوا طلحة والزبير وعائشة ومعاوية إلى الخطأ وانتفاء العدالة عنهما. وقولهم هذا لا شك باطل مرذول ومردود، فقد قال الله تعالى: وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ [الحجرات:٩] فسماهم مؤمنين مع الاقتتال.وعديدون هم الصحابة الذين ألهبتهم ألسنة المعتزلة وأقلامهم بالقدح

والتجريح فهذا أبو بكر الصديق ثاني اثنين إذ هما في الغار، وأول من أسلم من الرجال، وصديق الرسول وحبيبه ينال منه النظام فيتهمه بالتضارب في أقواله، وذلك حين امتنع عن القول في شيء من متشابه القرآن الذي لا يعلم تأويله إلا الله فقال لما سئل عنه: (أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني.. إذا أنا قلت في آية من كتاب الله تعالى بغير ما أراد الله) ثم سئل عن الكلالة فقال: (أقول فيها برأيي، فإن كان صوابًا فمن الله وإن كان خطأ فمني هي ما دون الولد والوالد).وكان عمر هدفًا لتهجمات النظام وطعناته فقد زعم أنه شك يوم الحديبية في دينه وذلك ((لما سأل الرسول: ألسنا على الحق؟ أليسوا على الباطل؟ فقال الرسول ﷺ: نعم. قال عمر: فلم نعط الدنية في ديننا؟)) فغيرة عمر على الدين ورغبته المخلصة في نصرته اعتبرها النظام ترددا وشكا!!

وآمن النظام بفرية الشيعة في الوصية بالخلافة لعلي وهي البدعة التي اختلقها عبد الله بن سبأ اليهودي الذي أسلم ليكون رأس الفتنة، واتهم النظام عمر بأنه كتمها وبادر بمبايعة أبي بكر ليحرم آل البيت، بل فإن عمر كما يزعم النظام (ضرب يوم البيعة بطن فاطمة حتى ألقت الجنين من بطنها، وكان يصيح: أحرقوا دارها بمن فيها، وما كان في الدار غير علي وفاطمة والحسن والحسين). بل فحتى نفي عمر لشاعر المدينة الوسيم نصر بن حجاج إلى البصرة مخافة فتنة النساء اعتبره النظام من مطاعن عمر، كما أخذ عليه جلده في الخمر ثمانين جلدة وأعد إحياءه لسنة التراويح بدعة تذكر له بالذم.ثم اتهمه بما اتهم به أبا بكر رضي الله عنهما من التناقض في أقواله، حيث نسب إليه قوله (أجرؤكم على الفتيا في ميراث الجد أجرؤكم على النار) ثم قضى في الجلد بمائة قضية مختلفة.

وأحكام النظام كلها تصور قلة غيرته على الإسلام، وميله إلى الابتداع، وهدم ما

يتميزه به أعلام الإسلام من هيبة في نفوس المسلمين لكي يزرع فيهم خيبة الأمل ويخلخل في نفوسهم كثيرًا من القيم التي يمثلها صحابة الرسول ﷺ. ولم يسلم عبد الله بن مسعود (ت ٣٢هـ) من طعن النظام فقد عاب عليه إعماله الرأي في الفتيا وتجرأ على نسبته إلى الكذب ورد عددا كبيرا من أحاديثه كحديث السعيد من سعد في بطن أمه، وحديث انشقاق القمر وغيرهما.. فقد قال عن حديث انشقاق القمر: وهذا من الكذب الذي لا خفاء به، لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده، ولا لآخر معه وإنما يشقه ليكون آية للعالمين... فكيف لم يعرف بذلك العامة، وكم يؤرخ الناس بذلك العام، ولم يذكره شاعر، ولم يسلم عنده كافر ولم يحتج به مسلم على ملحد ؟![1].

---

(١) (منبهة): أورد بعض المعاصرين على حديث انشقاق القمر جملة من المعارضات؛ تتلخص في ثلاث رئيسة:

المعارض الأول: أن انشقاق القمر لو وقع لجاء متواترا؛ إذ يستحيل أن يقع مثل هذا الحدث الكوني، ولا تتوفر الدواعي على نقله وتدوينه، ولا يشتهر في سائر الأمصار؛ فخفاء ذلك يدل على انتفاء وقوعه.

وأول من نسبت إليه هذه الشبهة إبراهيم النظام (ت ٢٣١ هـ) من كبار المعتزلة، وعلل إنكاره لهذا الانشقاق بأنه «لو كان قد انشق، لعلم بذلك أهل الغرب والشرق؛ لمشاهدتهم له»، ثم بلغت القحة بنفسه الأمارة أن كذب ابن مسعود رضي الله عنه في روايته.

ثم تلقفها عنه تلميذه وربيب نحلته الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ)؛ فقد نقل أنه كان ينفي ذلك، ويقول: «لم يتواتر الخبر به».

وقد سلم لهذه الشبهة من المتأخرين (محمد رشيد رضا)، ونظمها في سلك اعتراضاته على الحديث، قائلا في إنكارها: «ذكر علماء الأصول أن الخبر اللغوي ما يحمل الصدق والكذب لذاته.. وذكروا أن مما يقطع بكذبه: الخبر الذي لو كان صحيحا لتوفرت الدواعي على نقله بالتواتر؛ إما لكونه من أصول الشريعة، وإما لكونه أمرا غريبا؛ كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة.

ومن المعلوم بالبداهة أن انشقاق القمر أمر غريب؛ بل هو في منتهى الغرابة التي لا يعد سقوط الخطيب في جانبها غريبا؛ لأن الإغماء كثير الوقوع في كل زمن.. وانشقاق القمر =

=

غير معهود في زمن من الأزمان، فهو محال عادة وبحسب قواعد العلم مادام الكون ثابتا، وإن كان ممكنا في نفسه لا يعجز الخالق تعالى إن أراده، فلو وقع لتوفرت الدواعي على نقله بالتواتر؛ لشدة غرابته عند جميع الناس في جميع البلاد، ومن جميع الأمم».

المعارض الثاني: أن هذه الأحاديث معارضة للقرآن الذي دل على امتناع إرسال الآيات الحسية، لأن التكذيب بها موجب لتعجيل العذاب، كما حصل للأمم السابقة حين كذبت، فلما لم يستأصل أهل مكة بالعذاب، علمنا أن آية انشقاق القمر لم تقع.

وفي تقرير هذه الشبهة يقول (محمد الغزالي):

«عندما قرأت حديث الانشقاق، شرعت أفكر بعمق في موقف المشركين، إنهم انصرفوا مكذبين إلى بيوتهم ورحالهم، بعدما رأوا القمر فلقتين عن يمين الجبل وشماله، قالوا: سحرنا محمد، ومضوا آمنين سالمين، لا عقاب ولا عتاب.. !

قلت: كيف هذا؟.. إن التكذيب بعد وقوع الخارق المطلوب يوجب هلاك المكذبين! فكيف يترك هؤلاء المكيون بدون توبيخ ولا عقوبة بعد احتقارهم لانشقاق القمر؟!.. يؤكد القرآن الكريم هذا المنطق في سورة الإسراء: {وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون} [الإسراء: ٥٩]، فإذا كان إرسال الآيات ممتنعا لتكذيب الأولين بها، فكيف وقع الانشقاق؟!».

المعارض الثالث: أن الثابت في القرآن الاكتفاء بالقرآن آية معجزة واحدة برهانا على نبوة محمد ﷺ.

وفي تقرير هذا الاعتراض يقول (رشيد رضا) في معرض استبعاده لحادثة انشقاق القمر: «قد ثبت بآيات القرآن المحكمة الكثيرة القطعية الدلالة أن آية الله تعالى وحجته على صحة نبوة خاتم رسله محمد ﷺ التي تحدى بها الكفار، ولم يحتج عليهم بغيرها، هي كتاب الله، المعجز للبشر ولغيرهم من الخلق، وثبت بالحديث الصحيح الصريح أيضا، فقد قال ﷺ: «ما من الأنبياء نبي إلا أعطي ما مثله آمن عليه البشر؛ وإنما كان الذي أوتيته وحيا أوحاه الله إلي، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة» رواه الشيخان..

وصرح الله في بعض آياته بأن آيته الكتاب العزيز المشتمل على آيات كثيرة في آية الله الكبرى.. {وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين (٥٠) أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم} [العنكبوت: ٥٠، ٥١]».

هذا مجمل ما أوردوه من المعارضات المسوقة على أحاديث انشقاق القمر؛ حيث

=

=

جعله بعض الحداثيين من «المتخيل» القابع في العقلية الإسلامية، والذي نسج لسد فراغ كبير في القرآن حيث لم يتحدث البتة عن أي معجزة للنبي ﷺ، خلافا لما كان للأنبياء قبله!

يقول (بسام الجمل): «لقد عد المفسرون وعلماء القرآن انشقاق القمر حدثا خارقا للعادة، واعتبروه دليلا على نبوة محمد ﷺ، ومعجزة من معجزاته؛ ولذلك فسروا الآية تفسيرا مباشرا، وسلموا بحقيقة انشقاق القمر نصفين.

وجلي أن وظيفة المتخيل في هذا الخبر: سد فراغ كبير في القرآن، فهو لم يتحدث البتة عن أي معجزة لمحمد ﷺ، خلافا لما كان لسابقيه من الأنبياء من معجزات، خاصة منهم موسى وعيسى، فنقب المفسرون في نص المصحف عما يصلح شاهدا على حصول معجزات في طور النبوة».

أما (حسن حنفي)؛ فقد جعل الغرض من هذا التخييل وسيلة لإقناع جمهرة من الناس يعيشون في مجتمع صحرواي، لم يكن للآلهة أو للسحرة فيه أي قدرة على خرق قوانين الطبيعة، مع جهلهم بقوانين العلم، فـ «كان من الطبيعي أن يكون انشقاق القمر، وتوقف الشمس، في الخيال الشعبي ولدى رواة المدح: أحد وسائل التخييل، وطرق الإقناع»!

*** دفع المعارضات الفكرية المعاصرة**

عن أحاديث انشقاق القمر

والجواب عن تلك المعارضات الثلاث في الفقر التالية:

أما دعوى أن انشقاق القمر لو وقع لتوافرت الدواعي على نقله متواترا، ولما خفي على أهل الأقطار.

فيقال في تفصيل جوابها إمعانا في تفهيم المعترض:

أولا: هذه الحادثة وقعت ليلا، وذلك أنه شيء طلبه قوم مخصوصون من أهل مكة، ومن شأن الليل أن يكون أكثر الناس فيه في غفلة، أو نوم، أو سكون عن المشي في الطرق، سيما في موسم البرد، مستكنين بالأبنية ونحوها.

أفلا نرى إلى خسوف القمر؟ فإنه يكون كثيرا، وأكثر الناس لا يحصل لهم العلم به، حتى يخبرهم أحد به في السحر.

يقول أبو سليمان الخطابي: «الأيقاظ البارزون منهم في البوادي والصحارى قد يتفق أن

=

=

يكونوا في ذلك الوقت مشاغيل بما يلهيهم من سمر وحديث، وبما يهمهم من شغل ومهنة، ولا يجوز أن يكونوا لا يزالون مقنعي رؤوسهم، رافعين لها إلى السماء، مترصدين مركز القمر من الفلك لا يغفلون عنه، حتى إذا حدث بجرم القمر حدث من الانشقاق، أبصروه في وقت انشقاقه، قبل التئامه واتساقه!

وكثيرا ما يقع للقمر الكسوف، فلا يشعر به الناس، حتى يخبرهم الآحاد منهم والأفراد من جماعتهم، وإنما كان ذلك في قدر اللحظة التي هي مدرك البصر».

ثانيا: أن هذا إنما يلزم لو جوز استواء أهل الأرض في إدراك مطالعه، ومن المعلوم أن القمر لا يطلع على أهل الأرض كلهم في زمان واحد؛ بل يطلع على قوم قبل طلوعه على آخرين.

هذا إن لم يحل دون رؤيته في كثير من الأمكنة والأوقات سحاب غليظ أو جبال! وأهل البلاد الشمالية كشمال آسيا وأوربا في موسم نزول الثلج والضباب، لا يرون الشمس إلا أياما في كثير من الأوقات، فضلا عن أن يروا القمر! مع شيوع الجهل في تلك الديار وقتئذ، وعدم رسوخ الكتاب فيهم.

ومع الأخذ بعين الاعتبار: أن زمن الانشقاق كان قصيرا لم يطل، ولم تتوافر الدواعي على الاعتناء بالنظر إليه وقتها، إذ لم تكن متوقعة! فانتبه له من استشهدوا به، ولم يره من كانوا في الأطراف، ولا استحالة في هذا.

يقول أبو حامد الغزالي: «إن مثل هذا إنما يعلمه من قيل له: انظر إليه، فانشق عقيب القول والتحدي، ومن لم يعلم ذلك، ووقع عليه بصره، ربما توهم أنه خيال انقشع، أو كوكب كان تحت القمر، فانجلى القمر عنه، أو قطعة سحاب سترت قطعة من القمر، فلهذا لم يتواتر نقله».

ثالثا: دعواهم أن أهل التواريخ لم ينقلوا ذلك؛ مما يؤكد عدم حصول هذه الآية، يقال فيه: نفي العلم ليس بعلم؛ ويكفي في تثبيت مثل هذا ألا يرد عن أحد من أهل التاريخ ولا المعانين للتنجيم نفي الواقعة نفسها؛ «فالحجة فيمن أثبت، لا فيمن يوجد عنه صريح النفي؛ حتى إن وجد عنه صريح النفي، يقدم عليه من وجد منه صريح الإثبات».

وعلى خلاف ما سارعوا إليه من النفي المطلق عن أرباب التواريخ تدوين هذه الواقعة، فقد ذكر ابن كثير (ت ٧٧٤ هـ) أنها قد أرخ لها في بعض بلاد الهند، وأنه بني بناء تلك الليلة، وأرخ بليلة انشقاق القمر!

=

=

يعزز هذا النقل ما ذكره الكشميري (ت ١٣٥٣ هـ) عن كتاب «تاريخ فرشته» للاستربادي: أن أحد ملوك الهند رأى الانشقاق، يسمى: (راجه وجبال)، وأن على اسمه سميت بلدة (بهوبال)!

وينقل رحمة الله الهندي (ت ١٣٠٨ هـ) عن نفس كتاب الاسترابادي: أن أهل مليبار من إقليم الهند رأوه أيضا، وأسلم والي تلك الديار، التي كانت من مجوس الهند، بعد ما تحقق له هذا الأمر.

يشهد لهذا النقل: ما وقف عليه بعض الأكاديميين في مكتبة المركز الهندي بالمتحف البريطاني بمدينة لندن: حيث رأوا في إحدى المخطوطات الهندية القديمة المحفوظة فيها: أن أحد ملوك مليبار -وهي إحدى مقاطعات جنوب غربي الهند- وكان اسمه «شاكروتي فارماد»: عاين انشقاق القمر على نفس عهد محمد ﷺ، وأنه أخذ يحدث الناس بذلك!

وقد تحققت بنفسي من وجود هذه المخطوطة الهندية القديمة بمراسلة نفس القائمين على هذه المكتبة العريقة بلندن، فردوا علي بالإيجاب، وأنها عندهم بعنوان: «قصة شاكروتي فارماد»، وأفادوني بوجود نص فيها يفيد رؤية هذا الملك لانشقاق القمر زمن النبي محمد! وأن رؤيته هذه كانت سببا فيما بعد لتوطين (المحمديين) ـ يعنون: المسلمين ـ في مليبار!

بل قريبا منا؛ نشرت أحد المواقع العلمية التاريخية المتخصصة في حضارة (المايا) في أمريكا الجنوبية، مقالا عجيبا يؤكد وقوع انشقاق القمر في القرن السابع الميلادي ـ أي في نفس وقت وجود النبي ﷺ في مكة! ـ وأن أغلب الأمم في تلك القارة رأته، بل قامت بتغيير تقويمها الفلكي ليوافقه!

ولم يكن قد خطر ببال من نشروا هذا المقال أنهم بذلك يثبتون آية من أعظم الآيات على نبوة محمد ﷺ! فلما بلغهم ما أحدثه من ضجة اعتلى فيها المسلمون، سارعوا إلى تغيير عنوان المقال أربعة وخمسين مرة تعمية عليه!

والله متم نوره ولو كره الكافرون.

رابعا: أن خبر انشقاق القمر مما تواتر علمه عند أهل الإسلام، وقد ثبت في معلمات السنة ودواوينها، وفي كتب أهل السير، وفي أسفار من صنف في دلائل نبوته ﷺ، وتناقله الأئمة الثقات؛ فالقدح في روايتهم مع ما علم بالضرورة عنهم من شدة تمحيص

=

=

الروايات، ومعرفة أصول نقلها، والبلوغ في هذا الشأن أعلى درجات التثبت، مع ما في هذه الحادثة من الإعجاز الذي تحدى به النبي ﷺ من عاين هذه الواقعة من المشركين، لا شك أن من جعل ذلك كله دبر أذنيه فقد كابر المقطوع به في شريعتنا.

وقد حكى جلة من الأئمة إجماع الأوائل على وقوع هذه الحادثة، وحكم بعضهم بالتواتر لها، مستفادا من «رواية خلق من الصحابة، وعنهم خلق»، إلى أن دونت الواقعة في دواوين الإسلام، حتى نظمها ابن جعفر الكتاني في سلك الأحاديث التي بلغت مبلغ «التواتر» و«الاستفاضة».

فمن أولئك الأعلام الذين صرحوا بذلك:

ابن عبد البر؛ حيث قال: «قد روى هذا الحديث جماعة كثيرة من الصحابة، وروى ذلك أمثالهم من التابعين، ثم نقله عنهم الجم الغفير، إلى أن انتهى إلينا، ويؤيد ذلك بالآية الكريمة، فلم يبق لاستبعاد من استبعده عذر».

وقال القاضي عياض: «أجمع المفسرون وأهل السنة على وقوعه»، ثم ذكر من رواه من الصحابة، منهم: علي، وابن مسعود، وحذيفة، وجبير بن مطعم، وابن عمر، وابن عباس، وأنس رضي الله عنهم.

وكذا قال ابن كثير: «قد أجمع المسلمون على وقوع ذلك في زمنه عليه الصلاة والسلام، وجاءت بذلك الأحاديث المتواترة من طرق متعددة، تفيد القطع عند من أحاط بها، ونظر فيها».

وقال أبو العباس القرطبي: «قد روى هذا الحديث جماعة كثيرة من الصحابة.. وفاضت أنواره علينا، وانضاف إلى ذلك ما جاء من ذلك في القرآن المتواتر عند كل إنسان؛ فقد حصل بهذه المعجزة العلم اليقين الذي لا يشك فيه أحد من العاقلين».

وما حوته تلك الأحاديث المتظافرة من إثبات حادثة الانشقاق، قد ثبت بنص القرآن الكريم، في قوله تعالى: {اقتربت الساعة وانشق القمر (١) وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر} [القمر: ١ - ٢]، والقرآن منقول بنقل الكافة عن الكافة، لا يمتري في هذا اثنان.

وفي تقرير هذين التواترين: التواتر القرآني، والتواتر الحديثي، يقول ابن تيمية: «معلوم أن هذه المعجزات لا ريب فيها، وانشقاق القمر قد أخبر الله به في القرآن، وتواترت به الأحاديث، كما في «الصحيحين» وغيرهما، عن ابن مسعود، وأنس، وابن

=

=

عباس، وغيرهم، وأيضا فكان النبي ﷺ يقرأ بهذه السورة في الأعياد، والمجامع العامة، فيسمعها المؤمن، والمنافق، ومن في قلبه مرض، ومن المعلوم أن ذلك لو لم يكن وقع لم يكن ذلك:

أما أولا: فلأن من مقصوده أن الناس يصدقونه ويقرون بما جاء به، لا يخبرهم دائما بشيء يعلمون كذبه فيه، فإن هذا ينفرهم، ويوجب تكذيبهم لا تصديقهم.

وأما ثانيا: فلأن المؤمنين كانوا يسألونه عن أدنى شبهة تقع في القرآن.. فكيف يقرأ عليهم دائما ما فيه الخبر بانشقاق القمر، ولا يرد على ذلك مؤمن، ولا كافر، ولا منافق؟!».

فإن زعم زاعم: أن أسلوب الماضي في قوله تعالى: {وانشق القمر} ليس على حقيقته، وإنما غرضه التأكيد على تحقق الفعل في المستقبل عند قيام الساعة، نظير قوله تعالى: {أتى أمر الله فلا تستعجلوه} [النحل: ١]، فأمر الله الذي هو قيام الساعة لم يأت بعد، ولكن المراد المبالغة في تحقق وقوعه، فنزل منزلة الواقع.

فجواب ذلك من ثلاثة وجوه:

الأول: أن هذا المعنى الذي نزع إليه المعترض هو خلاف الظاهر من استعمال صيغة الماضي، الدالة في الأصل على الفراغ من وقوع الفعل، وظواهر الكتاب لا يجوز الخروج عنها إلا بقرينة، ومن تقحم الخروج بغير قرينة توجب ذلك، فقد رام إفساد الخطاب على الناس، وتلبيس المراد من الكلام عليهم.

الثاني: ما أورده المعترضون دعما لشبهتهم من التمثيل بقوله تعالى: {أتى أمر الله فلا تستعجلوه} على استعمال الماضي في القرآن للمبالغة في تحقيق الأمر في المستقبل: هو في حقيقته عاضد لما قررناه من وجوب وجود القرينة الصارفة عن الأصل!

وذلك أن هذه الآية الكريمة قد دلت على تحقق إتيان الساعة في المستقبل القريب، لا أن الأمر أتى ووقع، بقرينة قوله في آخرها: {أتى أمر الله فلا تستعجلوه}، واستعجال الشيء لا يكون إلا عند عدم مجيئه أو تحققه.

الثالث: مما يؤيد أن صيغة الماضي في آية الانشقاق على ظاهرها قوله تعالى بعدها: {وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر} [القمر: ٢]، «فإن ذلك ظاهر في أن المراد بقوله: {وانشق القمر}: وقوع انشقاقه، لأن الكفار لا يقولون ذلك يوم القيامة! وإذا تبين أن قولهم ذلك إنما هو في الدنيا، تبين وقوع الانشقاق، وأنه المراد بالآية التي زعموا أنها سحر» «مستمر من سحره، وحيلة من حيله، كما قد كانوا يقولون في غير ذلك من أعلامه

=

=

ﷺ».

وأما دعوى (رشيد رضا) في المعارضة الثانية: أن هذه الأحاديث معارضة للقرآن الذي دل بالقطع على امتناع إرسال الآيات الحسية، لأجل أن التكذيب بها موجب لتعجيل العذاب.. إلخ؛ فجوابه:

أن المعترض بمثل هذه الشبهة ملزم بخيارين لا ثالث لهما:

أولاهما: أن علماء الإسلام اجتمعوا على ضلالة حين اتفقوا على إثبات انشقاق القمر آية للنبي ﷺ، وكانوا في ذهول عما اهتدى إليه هو من استحالة ذلك له!

ثانيهما: أن تكون تلك الآيات التي استدل بها المعترض غير قطعية الدلالة على نفي تلك الحادثة، وأن معناها لا يتعارض معها حقيقة، لانفكاك الجهة.

ولا ريب أن هذا الخيار الثاني هو الواجب التسليم له، فإن مشركي قريش في ما ساقه المعترض من الآيات: إنما طلبوا من نبينا ﷺ آيات حسية بعينها تدل عندهم على صدقه، طلبوا ذلك تعجيزا له ومعاندة، فلم يستجب لهم، حتى لا يعجل لهم العذاب، كما عجل لمن قبلهم من الأمم السابقة ممن كابروا ما عاينوه من الآيات، فهذه هي سنة الله فيمن اقترح آيات ثم كفر بها مستهترا بعناد، والمراد من قول الله تعالى: {وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون وآتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها وما نرسل بالآيات إلا تخويفا} [الإسراء: ٥٩].

ففي أسلوب الآية حذف، والتقدير: فما منعنا أن نرسل بالآيات التي اقترحوها إلا أن يكذبوا بها كما كذب الأولون، والمعنى: لو أرسلناها فكذبتم، لأهلكتم كما أهلك أولئك، وعلى ذلك تكون (أل) في قوله: {بالآيات} للعهد لا للجنس.

ومما يوطد هذا المعنى من السيرة النبوية:

ما ثبت على لسان ابن عباس رضي الله عنهما: من سؤال أهل مكة النبي ﷺ أن يجعل لهم الصفا ذهبا، وأن ينحي الجبال عنهم فيزرعوا، فقال الله له: «إن شئت أن تستأني بهم، وإن شئت أن نؤتيهم الذي سألوا، فإن كفروا أهلكوا كما أهلكت من قبلهم»، فقال: «لا، بل أستأني بهم».

لكن حادثة انشقاق القمر تختلف عن هذا، فإن النفر من أهل مكة حين سألوا النبي ﷺ آية قد أطلقوا الطلب في ذلك، فلم يقترحوا آية من عندهم بعينها يعلقون بها إيمانهم! فقضى الله أن يريهم آية انشقاق القمر.

=

وقال عن الحديث الأول: (ولو كان ابن مسعود بدل نظره في الفتيا، نظر في الشقي كيف يشقى والسعيد كيف يسعد، حتى لا يفحش قوله على الله تعالى، ولا يشتد غلطه لكان أولى به..).

وللنظام في ثلب أمير المؤمنين عثمان بن عفان الباع الطويل، فقد عاب عليه:

إيواءه الحكم بن أمية إلى المدينة وهو طريد رسول الله ﷺ.

ب - ونفيه أبا ذر الغفاري إلى الربذة وهو صديق رسول الله ﷺ.

ج - واستعماله الوليد بن عقبة على الكوفة وهو من أفسد الناس حتى أنه صلى بالناس وهو سكران.

د - أعان سعيد بن العاص بأربعين ألف درهم على نكاح عقده. هـ - تزويجه ابنته مروان بن الحكم. ونال النظام أيضا من حذيفة بن اليمان (ت ٣٦هـ) أمين سر الرسول ﷺ في المنافقين الذين لم يعلمهم أحد غيره فشتمه واتهمه بالكذب وزعم أنه حلف لعثمان على أشياء ما قالها وقد سمعوه قالها!!؟).وحين أفتى علي برأيه قال عنه النظام: (من هو حتى يقضي برأيه !؟).ولم يتورع عن الطعن في أبي هريرة والقول عنه (كان أكذب الناس. وادعى أن عمر وعثمان وعليا وعائشة رضي الله عنهم أكذبوه.وقد خطأ بعض المعتزلة معاوية (ت ٦٠هـ) ولم يقولوا بإمامته، وكان عرضة لتهجم القاضي عبد الجبار حيث وسم أعماله بالباطل. ولم يسلم سمرة بن جندب (ت ٦٠هـ) من شتم عمرو بن عبيد، فقد سأله أحدهم عن حديث لسمرة فقال له: (ما تصنع بسمرة؟

=

فهذا الفرق بين الحالتين؛ و(رشيد رضا) نفسه أقر بأن آية الانشقاق إن صح وقوعها بدون اقتراح سيزول هذا الإشكال من أصله؛ فها هو قد زال!

وأما دعواهم في المعارضة الثالثة: أن الآية الوحيدة التي أوتيها النبي ﷺ هي القرآن: فقد سبق الجواب عنها في مبحث معجزات النبي ﷺ الحسية في «الصحيحين»، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

قبح الله سمرة) !! وموقف المعتزلة من صحابة رسول الله ﷺ عموما يتراوح بين شاك في عدالتهم منذ عهد الفتنة، كما فعل واصل وبين مفسق لهم جميعا كعمرو بن عبيد وبين (طاعن في أعلامهم متهم لهم بالكذب والجهل والنفاق كالنظام، وذلك يوجب ردهم للأحاديث التي جاءت عن طريق هؤلاء الصحابة بناء على رأي واصل وعمرو ومن تبعهما).وما ذهب إليه المعتزلة كما يقول ابن كثير: (باطل مرذول ومردود، وهو مخالف للسنة مخالفة صريحة ذلك أن من الذين كفروهم شهد لهم الرسول ﷺ بالجنة كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير. كما كان العديد من الصحابة الذين نسبوهم إلى الكذب والضلال ضمن أهل بيعة الرضوان الذين أشاد الله بذكرهم. ومما يؤيد منافاة طعنهم على الصحابة للسنة الصحيحة ما جاء في صحيح البخاري عن عمران بن حصين أن النبي ﷺ قال: ((خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)) ويشرح ابن حجر معنى القرن فيقول: (والمراد بقرن النبي في هذا الحديث الصحابة).وقال الرسول ﷺ: ((لا تسبوا أصحابي، فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه).يقول الإمام الغزالي: فأي تعديل أصح من تعديل علام الغيوب سبحانه وتعديل رسول الله ﷺ، كيف ولو لم يرد الثناء، لكان فيما اشتهر وتواتر عن حالهم في الهجرة والجهاد وبذل المهج والأموال وقتل الآباء والأهل في موالاة رسول الله ﷺ ونصرته كفاية في القطع بعدم التهم.وقد أجمع سلف الأمة وجماهير الخلف على عدالة الصحابة بما فيهم من لابس الفتن، وصار استنقاصهم آية من آيات الزندقة والمروق عن الإسلام يقول، أبو زرعة: (إذا رأيت الرجل ينتقص أحدا من أصحاب رسول الله ﷺ فاعلم أنه زنديق).

ذلك أن طعنهم وتنقصهم لا يعدو كونه هذيانا بلا دليل إلا مجرد (رأي فاسد عن ذهن بارد، وهوى متبع، وهو أقل من أن يرد والبرهان على خلافه أظهر وأشهر: مما

علم من امتثالهم أوامره بعده عليه الصلاة والسلام، وفتحهم الأقاليم والآفاق، وتبليغهم عنه الكتاب والسنة، وهدايتهم الناس إلى طريق الجنة ومواظبتهم على الصلوات والزكوات وأنواع القربات في سائر الأحيان والأوقات مع الشجاعة والبراعة والكرم والإيثار والأخلاق الجميلة التي لم تكن في أمة من الأمم المتقدمة ولا يكون أحد بعدهم مثلهم في ذلك، فرضي الله عنهم أجمعين).

ب - إنكارهم للحديث المتواتر:

يعتبر حديث رسول الله ﷺ الأصل الثاني للتشريع الإسلامي بإجماع علماء الأمة الإسلامية، وتنقسم السنة باعتبار عدد رواتها إلى متواتر وآحاد. وعرف علماء المصلطح المتواتر بقولهم (هو ما رواه جمع كثير عن جمع كثير يحيل العقل تواطؤهم على الكذب عادة أو صدوره منهم اتفاقا، وأن يكون مستند انتهائهم الحس ويصيب خبرهم إفادة العلم بنفسه لسامعه).وعرفه أبو عمر يوسف بن عبد البر بأنه (إجماع تنقله الكافة عن الكافة. وهو من الحجج القاطعة للأعذار إذا لم يوجد هناك خلاف، ومن رد إجماعهم، فقد رد نصا من نصوص الله يجب استتابته عليه، وإراقة دمه إن لم يتب لخروجه مما أجمع عليه المسلمون، وسلوكه غير سبيل جميعهم) وإن لم ينعقد الإجماع على تواتره، بل وقع الخلاف فيه، يكون منكره من الفاسقين.

ودرج المعتزلة على مخالفة إجماع الأمة على إفادة المتواتر القطع: وذهب النظام إلى جواز وقوع الكذب في الخبر المتواتر رغم خروج ناقليه عند سامع الخبر عن الحصر بناء على ما يعتقده من أن الحجة العقلية جديرة وقادرة على نسخ الأخبار ولا يستغرب إنكاره للمتواتر ما دام ينكر حجية الإجماع كما سنرى ويُجَوِّز اجتماع الأمة على الضلالة.ويرى أبو الهذيل أن (الحجة لا تقوم فيما غاب عن الحواس من آيات الأنبياء عليهم السلام وفيما سواها، إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة

أو أكثر، ولا تخلو الأرض عن جماعة هم أولياء الله معصومون لا يكذبون، ولا يرتكبون الكبائر، فهم الحجة، لا المتواتر، إذ يجوز أن يكذب جماعة ممن لا يحصون عددا إذا لم يكونوا أولياء الله ولم يكن فيهم واحد معصوم).

وفي إنكارهم للمتواتر واشتراطهم - لثبوت الخبر - أن يكون أحد رواته من أهل الجنة، تعطيل للأخبار الواردة في الأحكام الشرعية وبذلك ينقصون من الأوامر والنواهي ويتحللون من الشريعة تماما.

ج - ردهم لخبر الآحاد: وخبر الآحاد هو ما رواه واحد أو اثنان أو ثلاثة فأكثر دون بلوغ عدد التواتر أو وصل ولكن فقد شرطا من شروط التواتر، وقد اشترط العلماء في راويه لقبوله العدالة والضبط. ومتى توفرت فيه شروط القبول يصبح حجة معمولا به وجوبا على رأي الجمهور سواء كان خبر الآحاد صحيحا لذاته أو صحيحا لغيره حسنا لذاته أو حسنا لغيره، بل ذهب بعضهم إلى القول بأنه يوجب العلم والعمل جميعا. وخالف المعتزلة ما ذهب إليه جمهور العلماء المسلمين، وردوا خبر الواحد مشترطين التعدد، فهذا أبو الحسن الخياط أنكر حجة أخبار الآحاد وهذا أبو عليا الجبائي -كما ينقله عنه المازري وغيره- لا يقبل الخبر إذا رواه العدل الواحد إلا:

أ - أو عضده ظاهر خبر آخر أو موافقة ظاهر الكتاب.

ب - إذا نسب إليه خبر عدل آخر.

ج - أو عمل به بعض الصحابة. بل فقد نسب بعضهم إلى الجبائي أنه لا يقبل الخبر إلا إذا رواه أربعة.

وللمعتزلة في رد خبر الواحد حجج نذكر منها: ١ - قصة ذي اليدين وكون النبي ﷺ توقف في خبره حتى تابعه عليه غيره. ٢ - قصة أبي بكر حين توقف في خبر

المغيرة في ميراث الجدة حتى تابعه محمد بن مسلمة.٣ - وقصة عمر حين توقف في خبر أبي موسى في الاستئذان حتى تابعه أبو سعيد الخدري.وقد تناول علماء السنة التدليل على حجية خبر الواحد فعقد الإمام الشافعي بابا بهذا العنوان في رسالته، كما أن البخاري عقد في جامعه الصحيح بابا لهذا الغرض ترجم له بقوله: باب ماجاء في إجازة خبر الواحد الصدوق، ولا يكاد كتاب من كتب المصطلح لا يخلو من إثبات حجية خبر الواحد ودحض الشبه التي تحوم حوله، وقد تولى ابن حجر الرد على حجج المعتزلة في خبر الآحاد، فبين أن توقف الرسول ﷺ في قبول خبر ذي اليدين لا حجة فيه للمعتزلة لأن سؤال ذي اليدين عارض علم الرسول، وكل خبر واحد إذا عارض العلم لم يقبل.وانفراد ذي اليدين بمراجعة الرسول ﷺ دون المصلين جميعا على كثرتهم وأهميتهم مما يدعو الرسول إلى استبعاد حفظ ذي اليدين وتجويز الخطأ عليه وقد طفحت كتب الآثار بأمثلة عديدة تؤيد اعتبار الرسول ﷺ لخبر الواحد حجة فقد (بعث رسله واحدا واحدا إلى الملوك، ووفد عليه الآحاد من القبائل فأرسلهم إلى قبائلهم، وكانت الحجة قائمة بإخبارهم عنه مع عدم اشتراط التعدد.أما عن قصة توقف أبي بكر في خبر المغيرة بن شعبة في ميراث الجدة، فهذا ليس منه مطردا، فهو يطلب مزيدا من التثبت والتحوط لا اتهاما للمغيرة، باعتباره راويا فردا. وقد قبل أبو بكر أخبار آحاد كثيرة.وأما قصة عمر فإن أبا موسى أخبره بذلك الحديث بعد أن أنكر عليه رجوعه بعد الاستئذان ثلاثا، وتوعده: فأراد عمر أن يتثبت خشية أن يكون أبو موسى إنما أورد الحديث دفعًا عن نفسه.وغاية ما يؤخذ من الحديث - على حد تعبير ابن بطال - (التثبت في خبر الواحد لما يجوز عليه من السهو وغيره سيما وجاء في إحدى الروايات أن عمر قال لأبي موسى (أما إني لم أتهمك ولكني أردت أن لا يتجرأ الناس على الحديث عن رسول الله ﷺ).

وقد قبل عمر كثيرا من أخبار الآحاد العدول: أ- فقد قبل خبر عبد الرحمن بن عوف وحده في أخذ الجزية من المجوس.ب - كما قبل خبره في الرجوع عن البلد الذي فيه الطاعون.ج - وقبل خبر الضحاك بن سفيان في توريث امرأة أشيم من دية زوجها.د - كما قبل خبر عمرو بن حزم في أن دية الأصابع سواء.هـ - وقبل أيضا خبر سعد بن أبي وقاص في المسح على الخفين. و- وقبل خبر حمل بن مالك بن النابغة في دية الجنين، وكاد يحكم فيه باجتهاده، وقد قال: (لو لم أسمع فيه لقضينا بغيره) كما قبل غيرها من الأخبار.وقد يضطر المعتزلة أحيانا لقبول خبر الواحد - لسبب أو لآخر - إلا أنهم حين يضطرون إليه فلا يروونه بصيغة الجزم وإنما يروونه بصيغة التمريض.وردهم لخبر الآحاد يفسر هدفهم الرامي إلى إنكار أكثر أحكام الشريعة لأن أغلب الفروض والمسائل الشرعية قائمة على أخبار الآحاد.

د - تشكيك المعتزلة وإنكارهم للكثير من الأحاديث: لقد آمن المعتزلة بأصولهم الخمسة وما يتفرع عنها من المبادئ والمفاهيم وجعلوا منها قاعدة يخضعون لها كل النصوص سواء كانت قرآنية أو حديثية: فما يعارض مبادئهم من الآيات يؤولونه، وما يعارضها من الأحاديث يردونه وينكرونه، ولذلك كان موقفهم من الحديث كما يقول أحمد أمين: (موقف المتشكك في صحته وأحيانا موقف المفكر له لأنهم يحكمون العقل في الحديث لا الحديث في العقل).ولذلك نشهد استخفافا بالحديث وجرأة على حملته بلغت بعمرو بن عبيد إلى القول حين ذكر له حديث الرسول ﷺ: (لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبته، ولو سمعت رسول الله صلى الله عليه يقول هذا لرددته، ولو سمعت الله يقول هذا لقلت: ليس على هذا أخذت ميثاقنا فتحكيمه للعقل جعله يعترض على الرسول ﷺ وعلى الله، وكثيرون هم هؤلاء المجترئون على الله والرسول اعتمادا على ما تزينه لهم عقولهم والشيطان

من أمثال (الخوارج والمعتزلة وضعفة أهل الرأي حتى انسل أكثرهم عن الدين، وأتت فتاويهم ومذاهبهم مختلة القوانين وذلك لأنهم اتبعوا السبل وعدلوا عن الطريق، وبنوا أمرهم على غير أصل وثيق) ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىَ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [التوبة:١٠٩].ولعزوف المعتزلة عن الحديث قابلهم أهل البينة والجماعة بامتهانهم واحتقارهم مهما كان جاههم ومنصبهم في الدولة، فهذا المعتصم الخليفة العباسي يلتفت إلى أحمد بن حنبل ويقول له: (كلم ابن أبي دؤاد فأعرض عنه أحمد بوجهه وقال: كيف أكلم من لم أره على باب عالم قط؟) يريد عالم الحديث. وقد بلغ المعتزلة عداؤهم للحديث أن ردوا نصوصا كثيرة صحيحة: فقد ردوا حديث الشفاعة وحديث انشقاق القمر كما سنبين ذلك بعد حين وردوا حديث ((جف القلم بما أنت لاق))، كما رد النظام حديث ((السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه)) ذلك أن هذين الحديثين يتعارضان مع ما يؤمنان به من نفي القدر وهما حديثان خرجهما البخاري في (الجامع الصحيح).ورد القاضي عبد الجبار حديث الرسول ﷺ: ((إذا قاتل أحدكم أخاه، فليجتنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته))، وقال إن مثل (هذه الأخبار لا يجوز التصديق بها إذا كانت مخالفة للأدلة القاطعة).

والعجيب هنا هو ميلهم إلى الإنكار ونكوصهم عن التأويل ذلك أن بعض الأحاديث مثلها مثل بعض الآيات المتشابهة التي تحتاج إلى فهم عميق، يوفق بين ما يبدو من الاختلاف أو التعارض بينها وبين العقل.

وقد تولى أهل السنة درس هذا الحديث الذي رده القاضي عبد الجبار فقالوا: واختلف إلى ماذا يعود الضمير في (صورته):

١ - فقيل إلى آدم: أي خلقه على صورته التي استمر عليها إلى أن أهبط وإلى أن مات دفعا لمن توهم من يظن أنه لما كان في الجنة كان على صفة أخرى، - أو ابتدأ خلقه. كما وجد لم ينتقل في النشأة كما ينتقل ولده من حالة إلى حالة.

وقيل للرد على الدهرية إنه لم يكن إنسان إلا من نطفة ولا تكون نطفة إنسان إلا من إنسان ولا أول لذلك، فبين أنه خلق من أول الأمر على هذه الصورة.

وقيل للرد على الطبائعيين الزاعمين أن الإنسان قد يكون من فعل الطبع وتاثيره...

٢ - وقيل: (الضمير لله... والمعنى أن الله خلقه على صفته من العلم والحياة والسمع والبصر وغير ذلك، وإن كانت صفات الله تعالى لا يشبهها شيء).

هكذا أعمل أهل السنة في مثل هذه الأحاديث المختلفة والمشكلة، للتأويل المتزن المنطقي ولم يجرؤوا على ردها، لأنها أحاديث صحيحة ثابتة بينما نكص المعتزلة عن إعمال العقل، وهم من قدم العقل وكان العقل عندهم حكر على التشكيك في الشرع ونصوصه ورجاله[1].

---

(١) (منبهة): هذا الحديث من الأخبار المشهورة التي يمثل بها على رد الحديث من جهة متنه في باب العقائد، بدعوى معارضة شطره الأول لأصل التنزيه الواجب في حق الله تعالى أولا، ومعارضة شطره الأخير للمشاهد في واقع الحفريات وعلوم الآثار ثانيا.
فكان طعنهم في الخبر مرتكزا على شبهتين:
الأولى: أن ظاهر الحديث خلق آدم على صورة الله تعالى، وهذا عين التشبيه له سبحانه بخلقه وتجسيمه.
وفي تقرير هذا الاعتراض، يقول (ابن قرناس): «مختلق هذا الحديث إما ذو خلفية إسرائيلية، أو أنه متأثر بالإسرائيليات، لأنه اقتبس من كتاب اليهود المقدس عبارة: (خلق الله آدم على صورته)، وأصل العبارة: (فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه، ذكرا وأنثى خلقهم).
=

=

والله تبارك وتعالى لم يخلق آدم على صورته سبحانه، ولا قريبا من صورته، لأنه تنزه عن ذلك: {ليس كمثله شيء وهو السميع البصير} [الشورى: ١١]».

الشبهة الثانية: أن القول بأن خلق أبينا آدم عليه السلام كان بهذا الحجم الكبير، وأن ذريته لازال خلقهم ينقص عن ذلك إلى الآن: دعوى يخالفها المشاهد المحسوس من آثار الماضين.

بيان ذلك في ما اعترض به (الكردي) على هذا الحديث، حيث قال: «الإشكال الأهم لأنه غير قابل للتأويل: هو إثبات طول ستين ذراعا لآدم أبي البشر، والذراع عند العرب إما شرعية -وهي ذراع اليد، وتقدر بـ ٢٤ إصبع، أي ٤٨ سنتمترا-، أو هاشمية -وهي ٣٢ إصبعا، أي ٦٤ سنتمترا-، فعلى القولين، يكون طول آدم حوالي ثلاثين مترا! وأن البشر مازالوا ينقصون حتى بلغوا الطول الحالي (بين ١،٥٠ مترا ومترين).

وهذا يخالف كل ما اكتشفه علماء الآثار والحفريات عن أقدم هياكل البشر العظمية، التي لا يختلف طولها عما عليه الإنسان الآن إلا يسيرا، كما أنه لم يلاحظ أنه هناك قصر تدريجي لهياكل الإنسان على هذا النحو المذكور، بأن يكون طوله في الثلاثينات مترا، ثم يتدرج نحو العشرينات، فالعشرة أمتار.. إلخ.

وقد ذكر الحافظ ابن حجر العسقلاني هذا الإشكال قال:

«يشكل على هذا ما يوجد الآن من آثار الأمم السالفة، كديار ثمود، فإن مساكنهم تدل على أن قاماتهم لم تكن مفرطة الطول على حسب ما يقتضيه الترتيب السابق، ولا شك أن عهدهم قديم، وأن الزمان الذي بينهم وبين آدم، دون الزمان الذي بينهم وبين أول هذه الأمة، ولم يظهر لي إلى الآن ما يزيل هذا الإشكال».

يقول الكردي معقبا على نص كلام ابن حجر: «وهذه من المرات القليلة التي يعترف فيها بأن هناك إشكالا، وأنه غير قادر على حله!».

* دفع دعاوى المعارضات الفكرية المعاصرة عن حديث «خلق الله آدم على صورته»

أما جواب المعارضة الأولى من دعوى تشبيه الحديث لله بخلقه وتجسيمه بإثبات الصورة له، فيقال فيه:

إن أهل السنة في تفسيرهم لهذا الحديث على مذهبين مشهورين، مبتنيين على مرجع الضمير في قوله: «على صورته»، هل هو إلى الله تعالى، أم إلى آدم عليه السلام؟

فذهب فريق من محققيهم إلى أن الضمير فيه راجع إلى آدم عليه السلام:

=

=

والمعنى: أن الله تعالى خلق آدم على صورته التي كان عليها من مبدأ فطرته إلى موته، لم تتفاوت هيئته كما الحال مع بنيه، ولم يتنقل بين الأطوار كذريته، فإن كلا منهم يكون نطفة، ثم علقة، ثم مضغة، ثم عظاما وأعصابا عارية، ثم يكسوها لحما وجلدا، ثم يكون مولودا رضيعا، ثم طفلا مترعرعا، ثم شابا، ثم كهلا، فشيخا.

أما آدم عليه السلام: فخلقه الله ونفخ فيه الروح حال كونه على صورته التي هو عليها.

وهذا القول مبني على أن الأصل في اللغة: رجوع الضمير إلى أقرب مذكور، والشاهد على هذا العود عندهم، قوله ﷺ بعدها في نفس الحديث:".. طوله ستون ذراعا»، فعاد الضمير أيضا على آدم.

وفي تقرير هذا المعنى للحديث، يقول ابن حبان: «هذا الخبر تعلق به من لم يحكم صناعة العلم، وأخذ يشنع على أهل الحديث الذين ينتحلون السنن، ويذبون عنها، ويقمعون من خالفها، بأن قال:

ليست تخلو هذه الهاء من أن تنسب إلى الله أو إلى آدم؛ فإن نسبت إلى الله: كان ذلك كفرا، إذ {ليس كمثله شيء} ! وإن نسبت إلى آدم: تعرى الخبر عن الفائدة، لأنه لا شك أن كل شيء خلق على صورته لا على صورة غيره!

ولو تملق قائل هذا إلى بارئه في الخلوة، وسأله التوفيق لإصابة الحق، والهداية للطريق المستقيم في لزوم سنن المصطفى ﷺ، لكان أولى به من القدح في منتحلي السنن بما يجهل معناه، وليس جهل الإنسان بالشيء دالا على نفي الحق عنه لجهله به.

ونحن نقول: إن أخبار المصطفى ﷺ إذا صحت من جهة النقل لا تتضاد، ولا تتهاتر، ولا تنسخ القرآن، بل لكل خبر معنى معلوم يعلم، وفصل صحيح يعقل، يعقله العالمون.

فمعنى الخبر عندنا بقوله ﷺ: «خلق الله آدم على صورته»: إبانة فضل آدم على سائر الخلق، والهاء راجعة إلى آدم، والفائدة من رجوع الهاء إلى آدم دون إضافتها إلى البارئ جل وعلا -جل ربنا وتعالى عن أن يشبه بشيء من المخلوقين-: أنه جل وعلا جعل سبب الخلق الذي هو المتحرك النامي بذاته اجتماع الذكر والأنثى، ثم زوال الماء عن قرار الذكر إلى رحم الأنثى، ثم تغير ذلك إلى العلقة بعد مدة، ثم إلى المضغة، ثم إلى الصورة، ثم إلى الوقت الممدود فيه، ثم الخروج من قراره، ثم الرضاع، ثم الفطام، ثم المراتب الأخر على حسب ما ذكرنا، إلى حلول المنية به.

=

=

هذا وصف المتحرك النامي بذاته من خلقه.
وخلق الله جل وعلا آدم على صورته التي خلقه عليها وطوله ستون ذراعا من غير أن يكون تقدمه اجتماع الذكر والأنثى، أو زوال الماء، أو قراره، أو تغيير الماء علقة أو مضغة، أو تجسيمه بعده، فأبان الله بهذا فضله على سائر من ذكرنا من خلقه، بأنه لم يكن نطفة فعلقة، ولا علقة فمضغة، ولا مضغة فرضيعا، ولا رضيعا ففطيما، ولا فطيما فشابا، كما كانت هذه حالة غيره؛ ضد قول من زعم أن أصحاب الحديث حشوية! يروون ما لا يعقلون، ويحتجون بما لا يدرون!».
وتقريرا لهذا التوجيه للحديث، يقول الخطابي: «إن ذرية آدم إنما خلقوا أطوارا، كانوا في مبدأ الخلقة نطفة، ثم علقة، ثم مضغة، ثم صاروا صورا أجنة، إلى أن تتم مدة الحمل، فيولدون أطفالا، وينشئون صغارا إلى أن يكبروا، فيتم طول أجسامهم.
يقول ﷺ: «إن آدم لم يكن خلقه على هذه الصفة، لكنه أول ما تناولته الخلقة، وجد خلقا تاما، طوله ستون ذراعا».
وهذا ما رجحه الطيبي أيضا، وزاد عليه فوائد بأن قال: «تأويل أبي سليمان -يعني الخطابي- للحديث في هذا المقام سديد، يجب المصير إليه؛ لأن قوله: «طوله» بيان لقوله: «على صورته»؛ كأنه قيل: خلق آدم على ما عرف من صورته الحسنة، وشكله وهيئته من الجمال والكمال وطول القامة، كما قال تعالى: {لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم} [التين: ٤]، وإنما خص الطول منها، لأنه لم يكن متعارفا بين الناس..".
وأما الفريق الآخر، فذهبوا إلى عود الضمير إلى الله ﷻ لا إلى آدم:
على رأسهم أحمد بن حنبل، فقد سئل عن هذا حديث «.. على صورته» على صورة آدم؟ فقال: فأين الذي يروى عن النبي ﷺ: «أن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن ﷻ»؟!..
ثم قال: وأي صورة كانت لآدم قبل أن يخلق؟!».
لكن المراد عند أصحاب هذا القول من «الصورة» هنا: «الصفة»؛ كما تقول مثلا: عرفني صورة هذا الأمر؛ أي: صفته؛ وصورة الشيء: مجموع الصفات الذاتية التي تعرف بها شخصية الشيء، «ولا ريب أن الأدخل فيه هو الوجه، ولذا أظن أن غالب استعمال الصورة في الوجه، لأنه هو مبدأ التمييز والمعرفة كثيرا».
فعلى هذا يكون معنى الحديث على هذا الرأي: أن الله خلق آدم عليه السلام على صفته ذا

=

=

وجه، متصفا بالسمع والبصر والكلام، كما أن الله تعالى متصف بجنس هذه الصفات، فكأنه «وضع في بني آدم أنموذجا من الصفات الإلهية، وليس من الكائنات أحد يكون مظهرا كاملا لتلك الصفات إلا هو»، فيكون خلقه على صورة الرحمن من هذه الحيثية فقط، فلا يستلزم مماثلة.

يقول أبو يعلى الفراء (ت ٤٥٨ هـ): «ليس في حمله على ظاهره ما يحيل صفاته، ولا يخرجها عما تستحقه، لأننا نطلق تسمية الصورة عليه لا كالصور، كما أطلقنا تسمية ذات ونفس لا كالذوات والنفوس.

ومما يبين صحة هذا: أن الصورة ليست في حقيقة اللغة عبارة عن التخاطيط، وإنما هي عبارة عن (حقيقة الشيء)، ولهذا تقول: عرفني صورة هذا الأمر، ويطلق القول في صورة آدم على صورته سبحانه، لا على طريق التشبيه في الجسم والنوع والشكل والطول، لأن ذلك مستحيل في صفاته».

ويزيد ابن القيم توضيح انتفاء التمثيل عن الحديث على هذا التوجيه الثاني قائلا: «قوله: (.. على صورة الرحمن): لم يرد به تشبيه الرب وتمثيله بالمخلوق، وإنما أراد به تحقيق الوجه، وإثبات السمع والبصر والكلام صفة ومحلا».

وبصرف النظر عن أرجحية أحد هذين القولين السنيين السابقين للحديث، فلقد بان - بحمد الله- أن الحديث على تفسيريه سالم من غوائل التشبيه، منزه عن آفة التجسيم، فإن نسبة الصورة إلى الله تعالى أتى عليها الذكر في عدة أحاديث في الصحاح وغيرها، ونسبة ذلك إليه سبحانه على ما يليق بجمال وجهه، وجلال سلطانه، لا يلزم منه تشبيه بصور خلقه؛ تعالى ربنا عن ذلك علوا كبيرا.

كل ما في الأمر: أن الإلف وقع ببعض الصفات الذاتية لمجيئها في القرآن، ووقعت الوحشة من الصورة لأنها لم تأت في القرآن! ونحن نؤمن بالجميع، ولا نقول في شيء منه بكيفية ولا حد.

أما دعوى المعارضة الثانية من كون ما ذكر من طول آدم ونقصان ذريته في ذلك تدريجيا مخالف للمشاهد من آثار ثمود ونحوها من الحفريات، التي تدل أحجام عماراتهم على نفس أطوالنا، ومؤدى ذلك أن متوسط أطوالنا واحد لم يتغير منذ آدم؛ فيقال في جوابه:

قد مر استشهاد (الكردي) على شبهته هذه بنص لابن حجر يستشكل فيه متن الحديث، يستقوي بهذا النص على أهل السنة ويحاجهم! وكذا فعل (عدنان إبراهيم) في حضه أهل

=

=

السنة على اقتفاء أثر ابن حجر في (عقليته العلمية) حين رآه تكلم في متن هذا الحديث واستشكله!

وكان هاذان أحق باقتفاء هذه النصيحة قبل غيرهما! إذ غاية ما بلغ به كلام ابن حجر أن استشكل المتن، فهو -إذن- مقر بصحته! والصحة والاستشكال قد يجتمعان في نظر العالم ولا ضير، وكنا قررنا في تمهيد هذه الرسالة بـ: أن الاستشكال لا يستلزم البطلان، فلا ينبغي للحصيف أن يجعل العاقل من عجزه عن حله حجة لنسف النص مطلقا! كما فعل هاذان الناصحان لأهل الأثر.

لكن عجبي من ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ)! كيف جرى على خلاف هذا المهيع السني القويم في معاملة الأخبار، فأنكر ما في هذا الحديث من طول الأولين بدعوى ما رآه من حال عمارات ثمود؛ حتى جعل الحديث فيه من أساطير القصاص!

فقد كان بهذا النعت للحديث أسبق من ابن حجر إلى الإشكال على متن الخبر بآثار ثمود؛ غير أن الفرق المنهجي الجوهري بينهما: أن ابن خلدون سارع إلى إنكار المتن، بينما تورع ابن حجر عن هذه المزلة!

وعند تأمل ما أشكل به ابن حجر على متن الحديث، وإليه استند من أنكره من المعاصرين: نجد أنه مبتنى على بضع مقدمات، أوحى مجموعها إلى ابن حجر بالإشكال في متن الخبر، هذه المقدمات مجملة في ما يلي:

المقدمة الأولى: أن قوم ثمود هم أقرب زمانا إلى آدم عليه السلام منا إليه.

المقدمة الثانية: أن ما نعهده من أبنة (الحجر) بأبوابها الصغرة شمال غرب الجزيرة العربية عائدة إلى ثمود.

ففي هاتين المقدمتين ما يفيد ابن حجر نتيجة واحدة: وهي استقرار طول بني آدم، وعدم نقصانه منذ عهد ثمود إلى زمنه، وهي بهذا مخالفة لما أفاده الحديث: من تناقص طول بنيه عبر الزمن عن الستين ذراعا، وبشكل مطرد.

فمنشأ الإشكال عند ابن حجر من امتناع الجمع بين هذه المعلومات جميعها! إذ كان من المقبول أن تقع أطوال ثمود في منزلة بين طول آدم وأطوالنا؛ أما وأبنيتهم شاهدة على أن طولهم في مثل طولنا، ففي ذلك دليل على أن إحدى تلك المعلومات السابقة خاطئة!

ولقد كان حقا على الناظر حينها أن يستشكل من بين تلك المقدمات السابقة أضعفها

=

=

من جهة الثبوت، هذا البديهي في عمل الناقد؛ لكن قد وقع نقد ابن حجر على النقل الحديثي، ولم نره يشكك في المعلومة النقلية التاريخية الأخرى بالمرة! والتي هي عندي أساس ما بنى عليه استشكاله أصلا، أعني بها: ما تعارف عليه الناس من نسبة آثار ديار منحوتة في مكان مخصوص من جزيرة العرب إلى ثمود!

وعين هذه المنطقة كانت معمورة قبل الأنباط بالددانيين، ثم باللحيانيين، وهذا يزيد من احتمال حدوث التغيير في عمارتها.

فالقصد: أن الجزم بأن ما يعهد من تلك المباني الصخرية شمال غرب الجزيرة هو عين مباني ثمود، وأنه لم يصبها شيء من التغيير من قبل الحضارات المتلاحقة عليها عبر الزمن الطويل: الجزم بهذا ضرب من المجازفة المفتقرة إلى البرهان العلمي والتواتر النقلي.

غاية العلم في مثل هذا الأمر أن يكون ظنا، ولا ينبغي لما هو ظني أن يستشكل به ما تواردت الأمة على قبوله من حديث رسول الله ﷺ، فضلا عن تعطيله به!

ثم على التسليم بأن هذه الأطلال هي عينها ديار ثمود: فقد كان يصح لابن حجر الاستشكال بهذه المقدمة لو كان الحديث يلزم من ظاهره اطراد النقص بتدرج أطوال بني آدم عبر الأجيال على وتيرة واحدة! وذلك بأن يكون معدل التناقص في الطول والحجم من قرن إلى آخر ثابت لا يتغير!

وهذه هي المغلطة التي زل فيها المحدثون! وليس في ظاهر النص ما يسعفها البتة، فليس يفيد متنه إلا جنس التناقص في الطول فحسب؛ أما درجات التناقص هذا أو اطراده عبر الأجيال، فليس في الحديث ما ينفيه أو يثبته.

فلذا جاز لنا من جهة النظر في الحديث أن نقول:

لا مانع من أن يكون التناقص على وتيرة سريعة بعد آدم في الأجيال الأولى من بنيه قبل الطوفان، ثم تباطأت وتيرة التناقص فيما بعد ذلك تدريجيا عبر آلاف السنين، وخف التقاصر، حتى وصل الحال إلى مثل ما نحن عليه اليوم.

بل يسوغ أن يقال: أن هذا التدرج نفسه في النقصان كانت تختلف وتيرته من جنس بشري إلى آخر في الزمن الواحد، فيبطؤ في أقوام، ويشتد في آخرين.

شاهد ذلك: ما تواتر في شريعتنا وصحف أهل الكتاب من خلو أقوام عماليق ضخام الأجسام، كالذين قاتلهم بنو إسرائيل في زمن يوشع بن نون عليه السلام، وهو قولهم لنبيهم:

=

=

{ياموسى إن فيها قوما جبارين} [المائدة: ٢٢]، يقول ابن جرير: «سموهم جبارين: لأنهم كانوا بشدة بطشهم، وعظيم خلقهم -فيما ذكر لنا- قد قهروا سائر الأمم غيرهم».
فقولنا بعدم اطراد وتيرة النقص عبر الأجيال، هذا في نظري أفضل ما يجمع به بين الحديث وبين بعض الآثار المشاهدة، وعليه ما نراه من آثار قديمة تقرب من أطوالنا اليوم: تكون لأقوام تباطأ فيهم التناقص، حتى قربوا في أطوالهم من أطوالنا.
ثم إنا نقول: إن حديث أبي هريرة رضي الله عنه هذا في نقص طول بني آدم ليس الدليل الشرعي الوحيد على إفراط طول أبينا آدم عليه السلام والأجيال التي جاءت بعده، ففي كتاب الله تعالى ما يشير إلى ذلك، بل في المكتشفات البيولوجية والحفرية ما يعضد ذلك.
بيان ذلك: أن المقرر من دلائل الشريعة فرط أعمار البشر في الأمم السابقة الأولى، على غير ما نعهده في هذه الأحقاب المتأخرة، فقد لبث نوح في قومه {ألف سنة إلا خمسين عاما} [العنكبوت: ١٤].
وليس يخفى أن هذا ليس بخصيصة لنوح عليه السلام ولا آية له، بل ميزة في الأوائل عموما، بدأت بآدم عليه السلام حيث ناهز الألف سنة، ثم تتالت بعد في أبنائه.
وفي تقرير ذلك يقول ابن تيمية: «أعمار بني آدم -في الغالب- كلما تأخر الزمان قصرت ولم تطل.. »، وذكر عمر آدم ونوح، ثم قال: «فكان العمر في ذلك الزمان طويلا، ثم أعمار هذه الأمة ما بين الستين إلى السبعين، وأقلهم من يجوز ذلك».
فإذا تقرر هذا؛ فإن هذا الطول في عمر الإنسانية الأولى مفض عند المختصين في علوم البنيات الطبيعة إلى ضرورة امتلاك أولائك لأبدان كبيرة تتحمل هذه الحياة الطويلة على الأرض! وهو ما يتسق مع الدراسات الحديثة التي تربط بين عمر الكائنات الحية وبين أحجامها، حيث يقول أهل الاختصاص: إن الأكبر حجما هو الأطول عمرا في الجملة، لأن طول الحياة تستلزم جسما أكبر يقاوم موانع البقاء.
وقد أثبتت دراسات إحصائية عديدة هذه الملاحظة، تؤكد العلاقة الطردية بين حجم الجسم وطول العمر، وفي هذه العلاقة التناسبية بين الأعمار والأحجام جواب لمن يسأل عن علة عيش سمك السلمون -مثلا- مدة قصيرة لا تجاوز الأربع سنين، بينما يعيش الحوت القطبي مقوس الرأس قريبا من مائتي سنة.
إن من المستبعد على ما تؤكده هذه الشواهد العلمية، أن يكون الإنسان الأول ذا عمر يتجاوز المئات من السنين، يصل إلى الألف في بواكيره، ثم يكون بدنه مماثلا لما نعهده

=

=

من أبداننا اليوم! والتي لا تتحمل إلا بضع عقود من السنين، لتهرم بعد وتضعف بنيتها بفعل الشيخوخة؛ هذا من المحال.

ومن لطائف الأخبار في هذا الباب، ما وجدته لابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا من إشارة لطيفة إلى هذا التلازم الواقع بين نقصان عمر الإنسان وخلقته! وذلك فيما رواه عنه مجاهد قال: قال ابن عمر: «هل تدري كم لبث نوح في قومه؟ قلت: نعم، ألف سنة إلا خمسين عاما، قال: «فإن الناس لم يزدادوا إلا نقصا في لحومهم وأجسامهم وأعمارهم».

تتلمح هذا الربط بين هذين الطولين في التناسب -طول العمر وطول الجسم- في قول المقريزي (ت ٨٤٥ هـ) أيضا: «العرب العاربة الذين كانوا في الزمن الغابر، وقد طالت مددهم في الحياة، وعظمت خلقتهم».

لكن عجبي لا ينقضي من عالم فقيه من جهابذة القرن السادس، كيف انتبه إلى هذه العلاقة التناسبية بين عمر الإنسان وحجمه قبل قرون من الزمن؟! أعني به ابن هبيرة الوزير (ت ٥٦٠ هـ)، حيث قال في شرحه لحديث أبي هريرة هذا:

«إنه لما كانت أعمار الأوائل طوالا، لم يكن يقتضي طول بلوغ الأشد منه؛ لأن مدته تناسب ذلك الطول، وأن ابتداء الخلق من (..) الآدمي إلى أن يبلغ أشده، فإنه يكون ما يخلف عليه في مدته أكبر ما يتخلل منه دائما إلى القوة والزيادة، فإذا حسبت هذا على مقتضى ما يستحق العمر الذي هو الآن من الستين إلى السبعين، أو العمر الذي هو ستمائة أو سبعمائة وألف: كان قريبا مما ذكر أن طوله كان ستين ذراعا»!

ثم إن من الآيات القرآنية ما يشهد على فرط طول الأولين:

منها ما وصف الله تعالى به أجسام عاد عند إهلاكهم بأنهم {أعجاز نخل منقعر} [القمر: ٢٠]، و{كأنهم أعجاز نخل خاوية} [الحاقة: ٧]، فهذا تشبيه لأجسامهم وهي ملقاة على الأرض بأعجاز النخيل المنقعر، أي: المقتلع من أصوله مطروحا على الأرض.

وأعجاز النخل: هي أصولها وجذوعها التي قطعت فروعها.

ومفاد الآيتين: أنك ترى أجسام قوم عاد في طولها عند إهلاكها كأنها جذوع نخيل ملقاة على الأرض، وهذا التشبيه لا يستقيم مع أجسادنا الصغيرة المعهودة اليوم، فالنخل التام النمو في الصحاري شبه الاستوائية، يصل طوله الأقصى إلى ٨٠ قدما، أي ٢٤ مترا، بل يزيد على ذلك.

وهذه الأطوال تقارب جدا طول آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ البالغ ٢٨ مترا!

=

=

ثم تأمل قول ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في تفسيره لآية: {ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه} [الأحقاف: ٢٦] قال: «عاد مكنوا في الأرض أفضل مما مكنت فيه هذه الأمة، وكانوا أطول أعمارا»، لترى تعزيز ما قررناه آنفا من تلك العلاقة الطردية التناسبية بين طول عمر الإنسان، وضخامة جسده.

فإن قيل: هذا المقرر منك «يخالف كل ما اكتشفه علماء الآثار والحفريات عن أقدم هياكل البشر العظمية، التي لا يختلف طولها عما عليه الإنسان الآن إلا يسيرا».

قلنا في جوابه: إن المتتبع لكثير من أخبار هذا المجتمع (الحفري الأثري!) الغربي، لن يعدم من أربابه تفشيا مشينا لانعدام الحياد في تقريرات بحوثهم المزعومة، يتمثل تلاعبهم هذا في الغش والتزييف وإخفاء الآثار غير المرغوب في إظهارها! سواء على المستوى الحكومي، أو السماسرة، ولصوص الآثار.

كيف لا، والإقرار بعمالقة في الماضي أجدادا للبشر يضرب خرافتهم في التطور في مقتل! حيث يفترض الداروينيون بأن الإنسان الحالي منحدر من قردة جنوبية طولها لا يتعدى المتر ونصفه!.. فكيف يكون سلفه إنسانا عملاقا؟!

ومع الضباب الذي يغشى هذا المجال ومكتشفاته، فقد أعلنت بعض الفرق البحثية الغربية عن هياكل بشرية عملاقة اكتشفت في بقاع مختلفة من العالم، من ذلك على سبيل المثال:

ما عثر عليه بين عامي (١٩٣٤ و١٩٣٩م) قرب مدينة (هونج كونج) الصينية، من أسنان طاحنة بشرية قديمة كبيرة جدا، هي أكبر من حجم أسناننا اليوم بستة أضعاف! حتى سمى (د. فايد نرايش) - وهو عالم طبيعة أمريكي- صاحب هذه الأسنان بـ (الإنسان العملاق)، وهو يؤكد: أن الإنسان تسلسل من أحجام عملاقة ذات جماجم كبيرة، ثم حصل النقص التدريجي مع مرور الزمن!

بل عن قريب عهد، عثر بعض علماء الآثار العاملين قرب سواحل الأمازون في الإكوادور وبيرو، على مقابر عظام بشرية كثيرة، تعود إلى أناس يصل طولهم إلى ما يقرب من ثلاثة أمتار!

والأخبار عن مثل هذه المكتشفات يتزايد خروجها علنا مع مرور الأيام.

ولا عجب؛ فإن ما يكتشف من هذه الهياكل العظمية العملاقة، قد كان معهودا قبل زماننا هذا، دون أخبارها علماء المسلمين في تواريخهم، من ذلك:

=

٥ - كذبهم في الحديث: ثبت لنا أن المعتزلة يعتبرون العمل شرط صحة لثبوت الإيمان إلا أن الكثيرين من أعلامهم اشتهروا بالتهاون في أداء الفروض وقلة التدين وعدم التورع عن ارتكاب بعض المحرمات ويتضح لنا ذلك عند النظام وثمامة بن أشرس وغيرهما. كما أن زعمائهم لا يترددون عن الكذب في الحديث: جاء في مقدمة (صحيح مسلم) (كان عمرو بن عبيد يكذب في الحديث). ومن أمثلة أكاذيبه ما نسبه للحسن البصري حول السكران بالنبيذ من أنه لا يجلد، وسئل أيوب السختياني عن صحة ذلك فقال: (كذب، أنا سمعت الحسن يقول: يجلد السكران من النبيذ). ومن أمثلة أكاذيبه أيضا ما نسبه للحسن كذلك من روايته عن رسول الله ﷺ: ((إذا رأيتم معاوية على منبري فاقتلوه)). وقد كذبه أيوب. ولا ريب أن هذا الحديث ظاهر الوضع. وكثيرة هي المسائل التي ينسب أحكامها إلى الحسن، وهي على الحقيقة من رأيه هو. ولتأييد مذهبه الاعتزالي فإن عمرو بن عبيد كثيرا ما يورد الحديث دون بيان تأويله، من ذلك ما رواه عن الرسول ﷺ من قوله: ((من حمل علينا السلاح فليس منا))، وقد سئل عن ذلك عوف بن أبي جميلة فقال: (كذب والله عمرو ولكنه أراد أن يحوزها إلى قوله الخبيث). بمعنى أن عمرا أورد هذا الحديث لتأييد ما يذهب إليه المعتزلة من تفسيق مرتكب الكبيرة وتخليده في النار ولما كان مستل السيف على أخيه المسلم مرتكبًا لكبيرة فهو ليس من أمة الإسلام وبالتالي فهو مخلد في النار.

=

أن قبرا بمدينة (الكرك) في الأردن، كان يظن الناس لضخامته أنه لنوح عليه السلام! وقد وجدوا فيه عظاما عظيمة الحجم، يقول عنه ابن تيمية: «قد حدثني من ثقات أهل المكان عن آبائهم من ذكر أنهم رأوا تلك العظام الكبيرة فيه، وشاهدوه قبل ذلك مكانا للزرع والحياكة؛ وحدثني من الثقات من شاهد في المقابر القريبة منه رؤوسا عظيمة جدا، تناسب تلك العظام، فعلم أن هذا وأمثاله من عظام العمالقة، الذين كانوا في الزمن القديم أو نحوهم». ولله في خلقه شؤون!

ولهذا نجد العلماء يضعفون عمرا ويردون أحاديثه من ذلك أن الفلاس قال: (عمرو متروك صاحب بدعة). بل فإن الناس كانوا يتحاشون حتى مجالسته لإغراقه في الابتداع رغم ما يشاع عنه من ورع!! وإذا جوز النظام الكذب على المكره حيث قال: (إذا لم يعرف التعريض والتورية فيما أكره عليه فله أن يكذب ويكون وزره موضوعا عنه) فإن أكثر المعتزلة بما فيهم النظام لا يتورعون عن الكذب لا للإكراه ولكن لتأييد ما يذهبون إليه من آراء متعسفة كما رأينا بالنسبة لعمرو بن عبيد، وكما يروى عن القاضي عبد الجبار الذي يروي عن ابن عباس قول الرسول ﷺ: ((خمس لا يعذر بجهلهن أحد:

١ - معرفة الله تعالى، أن يعرفه ولا يشبه به شيئا.

٢ - والحب في الله.

٣ - والبغض في الله.

٤ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ٥ - اجتناب الظلمة)).وهذا الحديث ينكره الرواة، وإنما تمسك به المعتزلة ليثبتوا به وجوب معرفة الله بالدليل.

فالحديث الشريف لم يسلم من المعتزلة حيث جرّحوا رواته من الصحابة، وأنكروا المتواتر منه وردوا الآحاد وأنكروا وشكوا في الكثير من الأحاديث وأخيرا كذبوا في الحديث لتقوية بدعتهم، فهم وإن لم يكترثوا بالحديث إلا أنهم يلجأون إليه، وإن اضطرهم ذلك إلى الوضع حين يرومون تأييد مذهبهم.

موقفهم من الإجماع والقياس:

يعتبر الإجماع والقياس من المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي بعد القرآن ذلك أن شريعة السماء إنما تستمد شرعيتها وأحكامها من الله تعالى، إما بطريق مباشرة وهي القرآن أو غير مباشرة وهي سنة الرسول المقبولة: صحيحة وحسنة، ثم

الإجماع والقياس اللذان يستندان إلى روح القرآن والسنة. وقد عرف العلماء القياس بأنه (إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لاشتراكهما في علة الحكم أو هو الحكم للنظير بحكم نظيره إذا كان في معناه والحكم للفرع بحكم أصله إذا قامت فيه العلة التي من أجلها وقع الحكم).والقياس مأخوذ من أكثر من آية في القرآن الكريم لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ [النساء: ٨٣] الاستنباط هو الاستخراج وهو بالقياس لأن النصر ظاهر، وكذلك مأخوذ من قياس الرسول ﷺ في أكثر من حكم، وقد عقد الإمام البخاري في جامعه الصحيح بابا ترجم له بقوله: (باب من شبه أصلا معلوما بأصل مبين)، وقد بين النبي ﷺ حكمهما ليفهم السائل أورد فيه عددا من الأحاديث التي تثبت قياس الرسول ﷺ الصريح. أما الإجماع: فهو إجماع علماء الأمة الإسلامية على أمرها فيصبح بذلك حكما شرعيا والإجماع مأخوذ من قول الله تعالى: وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ [النساء:١١٥] وقول الرسول ﷺ: ((لا تجتمع أمتي على ضلالة)).والعمل بالقياس معلوم عند علماء الأمة وقد ساروا عليه قديما وحديثا حتى حدث أن إبراهيم النظام، وقوم من المعتزلة سلكوا طريقه في نفي القياس... وخالفوا ما مضى عليه السلف... واتبعهم من أهل السنة على نفي القياس في الأحكام داود بن علي بن خلف الأصبهاني الظاهري (ت ٢٧٠هـ).أما النظام فقد رد حجية الإجماع والقياس معا ذلك أن الحجة عنده إنما تنحصر في قول الإمام المعصوم تأسيًا بما يذهب إليه بعض الشيعة الذين جعلوا الدين طاعة رجل واحد وهو إمامهم.وقد تصدى جمع من المعتزلة أنفسهم للرد على النظام من أمثال بشر بن المعتمر شيخ البغداديين ورئيسهم، وأبي الهذيل العلاف وهما من رؤساء المعتزلة وأهل الكلام وكان أشد الناس نصرة للقياس واجتهاد الرأي في الأحكام، وقد قمعا أبا الهذيل وأصحابه.كما خلفه بشر بن غياث المريسي (ت

٢١٨هـ) وهو فقيه معتزلي عارف بالفلسفة يرمى بالزندقة

والقول بخلق القرآن، أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف وكان من المغرقين في القياس الناصرين له الدائنين به وإن كان لا يرى الإجماع كما سنرى بعد حين. وإذا انقسم المعتزلة حول القياس فإن موقفهم من الإجماع يكاد يكون متحدا حول رد الإجماع، نعم، نجد القاضي عبد الجبار يقر حجة الإجماع مستشهدا بقول الرسول ﷺ: ((لا تجتمع أمتي على خطأ وعليكم بالجماعة))، ولئن شرح المراد بالجماعة وهو ما أجمعت عليه الأمة وثبت ذلك من إجماعها، فإنه يجعل هذا الإجماع لا يرتبط بالعدد بقدر ما يرتبط بطاعة الله والتزام السمت السمي، فهو عنده ينطبق حتى على الفرد الواحد، مستشهدا على رأيه هذا بما ينسبه لابن مسعود: (الجماعة ما وافق طاعة الله وإن كان رجلا واحدا). وعلى هذا الأساس يصف من يخالف المعتزلة من المشنعين عليهم بأنهم (عند التحقيق لا يميزون ما يقولون) ويصف أصحابه بأنهم هم المتمسكون بالسنة والجماعة دون هؤلاء المشنعين عليهم.

وفي الحقيقة فإن الواحد لا يمكن أن يكون إجماعا، وإلا فإن المفاهيم تصبح مقلوبة منكوسة ولعل في اعتراف القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) بالإجماع وهو من رجال القرن الرابع وأوائل الخامس، وقد شهد ما لحق المعتزلة من النكبات نتيجة غلوهم ومخالفتهم الصريحة للكثير مما يدين به المسلمون ومما هو وارد في الكتاب والسنة، لعل في اعترافه بحجية الإجماع تخفيفا عن المعتزلة بعض أوزارهم، إلا أن التوفيق جانبه لما عرف ذلك التعريف المتجافي حتى مع المعنى اللغوي للإجماع فضلا عن معناه الاصطلاحي. أما النظام فإنه أبطل صراحة حجية الإجماع وذهب إلى تجويز إجماع الأمة في جميع الأعصار على الخطأ من جهة الرأي والاستدلال ويستدل على رأيه هذا بأن الأمة الإسلامية أجمعت (على أن النبي ﷺ بعث إلى

الناس كافة دون جميع الأنبياء، وليس كذلك، وكل نبي في الأرض بعثه الله تعالى إلى جميع الخلق بعثه لأن آيات الأنبياء - لشهرتها - تبلغ آفاق الأرض، وعلى كل من بلغه ذلك أن يصدقه ويتبعه). وهذه الحجة تتنافى وقول الرسول ﷺ: ((بعثت إلى الناس كافة وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة)) وقد رواه البخاري في كتابي التيمم والصلاة والنسائي في كتاب الغسل والدارمي في كتاب الصلاة.

وقد خالف النظام إجماع الأمة على وجوب الوضوء من النوم، وابتدع القول بأن النوم لا ينقض الوضوء وعلل مخالفته هذه بقوله: (وإنما أجمع الناس على الوضوء من نوم الضجعة لأنهم كانوا يرون أوائلهم إذا قاموا بالغداة من نوم الليل تطهروا، لأن عادات الناس الغائط والبول من الصبح، ولأن الرجل يستيقظ وبعينه رمص وبفيه خلوف، وهو متهيج الوجه، فيتطهر للحدث والنشرة لا للنوم. والنوم خلافا لما يذهب إليه النظام ينقض الوضوء سيما إذا لم يكن نعسة أو خفقة خفيفة، وقد عقد البخاري في جامعه بابا ترجم له بقوله: باب الوضوء من النوم أورد فيه أحاديث كثيرة تثبت تلك الترجمة. وخالف النظام إجماع الأمة أيضا بقوله: (إن الطلاق لا يقع بشيء من الكنايات كقول الرجل لامرأته: أنت خلية أو برية أو حبلك على غاربك أو البتة أو إلحقي بأهلك أو اعتدي أو نحوها من كنايات الطلاق عند الفقهاء سواء نوى بها الطلاق أو لم ينوه). ذلك أن ما ذهب إليه المسلمون اعتبار النية. وقد عقد البخاري لهذا المعنى بابا ترجم له بقوله: (باب إذا قال فارقتك، أو سرحتك أو الخلية أو البرية أو ما عني به الطلاق، فهو على نيته).

ومن لطيف ما يروى عن بشر بن غياث المريسي المعتزلي في رد الإجماع أنه سأل الإمام الشافعي في حضرة هارون الرشيد: (ادعيت الإجماع، فهل تعرف شيئا أجمع الناس عليه؟). قال الشافعي: نعم أجمعوا على أن هذا الحاضر أمير المؤمنين

فمن خالفه قتل.

فالإجماع حقيقة تستند إلى الكتاب والسنة لا يمكن إنكارها، ولا يمكن فهمه إلا بالشكل السوي الذي فهمه به السلف الصالح.

* صور من انحرافات المعتزلة عن السنة إن موقف المعتزلة من صحابة الرسول ﷺ المجافي لما قررته السنة وبينه القرآن العزيز من وجوب احترامهم وإكبارهم وإن كذبهم في الأحاديث المنافي مع وعيد الرسول للكذابين عليه وهو القائل ((من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار)) وهو حديث متواتر يقول عنه ابن الجوزي قد رواه الصحابة ثمانية وتسعون صحابيا وإن إنكارهم أو تشكيكهم في بعض الأحاديث، وإبطالهم قبول المتواتر والآحاد، هذه المواقف جميعها تعتبر انحرافا عن السنة ومجافاة للسلوك الذي سن اتباعه الرسول ﷺ وصحابته رضي الله عنهم... وقد أوردت من الأدلة ما يثبت هذا الانحراف عن الهدي النبوي.

وفي هذا الفصل نضيف عددا آخر من المواقف والآراء التي آمن بها المعتزلة ووقفوا ينفحون عنها ويعضدونها بأدلتهم العقلية:

أ- وجوب معرفة الله بالدليل: لقد كان الإيمان بالله في عهد الرسول والصحابة بسيطا غير معقد، حتى إذا ما نشأت فرقة المعتزلة أدخلت مباحث غريبة عن الإسلام متأثرة بالمذهب والمقولات الفلسفية، وكان البحث في معرفة الله بالدليل وإيقاف صحة الإيمان على ذلك من بين تلك الموضوعات التي أحدثتها المعتزلة، وبذلك فرضوا على الفرق الأخرى النظر فيها، وقد ورثها عنهم الأشاعرة رغم انفصالهم عن المعتزلة، فقد جاء عن أبي جعفر السماني - وهو من كبار الأشاعرة - قوله: (إن هذه المسألة من مسائل المعتزلة بقيت في المذهب) أي المذهب الأشعري. ولشدة تعلق المعتزلة بهذا المبحث فإنهم جعلوه منضوبا تحت مفهوم الإيمان فهذا أبو شمر يزعم

(أن المعرفة بالله وبما جاء من عنده... ومعرفة التوحيد والعدل، عدل الله سبحانه، ونفي التشبيه عنه، كل ذلك إيمان والشاك فيه كافر).وشغفهم هذا دفع بالقاضي عبد الجبار إلى أن يستشهد بحديث ينكره الرواة كما يقول فؤاد السيد ليبرر ما ذهب إليه المعتزلة من وجوب معرفة الله: عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: ((خمس لا يعذر بجهلهن أحد، معرفة الله تعالى أن يعرفه ولا يشبه به شيئا)).

وإذا كانت معرفة الله وصفاته مقررة في الإسلام، فإن تعقيد هذه المعرفة ووجوب تحصيل الدليل عليها هو البدعة المنافية مع السنة الصحيحة. فهذا أبو هاشم (عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي ابن أبي علي الجبائي) من المعتزلة ذهب إلى أن (من لا يعرف الله بالدليل فهو كافر) لأن ضد المعرفة النكرة، والنكرة كفر.كما أن إبراهيم بن يسار النظام ذهب إلى أن المتمكن من المعرفة إن كان عاقلا (يجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال).نعم أن التقليد مذموم. لذلك نجد بعض أهل السنة يوجب الاستدلال هو أيضا إلا أنه لم يرد به (التعمق في طرق المتكلمين) بل اكتفى بما لا يخلو عنه من نشأ بين المسلمين من الاستدلال بالمصنوع على الصانع، وغايته، أنه يحصل في الذهن مقدمات ضرورية تتألف تألفا صحيحا وتنتج العلم، لكنه لو سئل: كيف حصل له ذلك ما اهتدى للتعبير عنه.ويقول ابن حجر لا حجة لمن اشترط النظر (لأن من لم يشترط النظر لم ينكر، أصل النظر، وإنما أنكر توقف الإيمان على وجود النظر بالطرق الكلمية، إذ لا يلزم من الترغيب في النظر جعله شرطا.وإذا كان في النظر بالنسبة للجماهير مشقة لم يوجبها عليهم الشرع، فإن فيه بالنسبة للعلماء والمختصين (فائدة معتبرة إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها).والذي يثبت مخالفة ما ذهب إليه المعتزلة من وجوب معرفة الله بالدليل ما ثبت في الصحيحين عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله

عليه قال: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دمائهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله)).ففي هذا الحديث كما يقول ابن حجر (دليل... على الاكتفاء في قبول الإيمان بالاعتقاد الجازم خلافا لمن أوجب تعلم الأدلة).وجاء عن معاوية بن الحكم قوله: ((أتيت رسول الله ﷺ بجارية فقلت: يا رسول الله، علي رغبة، أفأعتقها؟ فقال لها رسول الله: أين الله؟ فقالت: في السماء فقال: ومن أنا؟ قالت: أنت رسول الله. قال: فأعتقها)).

فبهذه المعرفة الأولية المجملة بالله وبرسوله ثبت لها الإسلام وأجاز رسول الله ﷺ عتقها. وكتب الرسول ﷺ إلى هرقل وكسرى وغيرهما من الملوك يدعوهم إلى التوحيد ورسائله كلها تثبت أنه ﷺ (لم يزد في دعائه... على أن يؤمنوا بالله ويصدقوه فيما جاء به من عنده، فمن فعل ذلك قبل منه سواء كان إذعانه عن تقدم نظر أم لا).

ب- إنكارهم لرؤية الله يوم القيامة:

لقد سبق لنا أن بينا أن غلو المعتزلة في فهمهم لعقيدة التوحيد تفرع عنه: أ- إيمانهم بنفي الصفات. ب- نفي الرؤية. ج- القول بخلق القرآن. نفي الصفات فقالوا: بخلق القرآن اعتقادا منهم أن ثبوت قدم أي صفة بما فيها كلامه تعالى: يثبت مع الله قديما غيره، وهذا عين الشرك في نظرهم، ونفوا الرؤية لأنها تقتضي الجسمية وهي ما يتنزه الله عنه. والمعتزلة أجمعوا على أن الله سبحانه ليس بجسم ولا عرض وأن شيئا من الحواس لا يدركه في الدنيا ولا في الآخرة. حتى أن بعضهم يكفر من يقول برؤيته (كما ترى المرئيات بالمقابلة أو المحاذاة أو في مكان حالا فيه دون مكان).

لكنهم اختلفوا هل يرى الله بالقول؟ فقال أبو الهذيل وأكثر المعتزلة: نرى الله

بقلوبنا، بمعنى أنا نعلمه بقلوبنا، وأنكر هشام الفوطي عباد بن سليمان ذلك.أما الخابطية (أصحاب أحمد بن خابط ت ٢٣٢هـ) والحدثية (أصحاب الفضل الحدثي (ت ٢٥٧هـ) فإنهم آمنوا بالرؤية ولكنهم صرفوها إلى رؤية العقل الأول العقل الفعال). وفكرة العقل هذه فكرة يونانية آمن بها بعض الفلاسفة المسلمين وتسربت إلى الفكر الاعتزالي. والمعتزلة حين ينفون الرؤية يزعمون أن كل شيء يرى بالعين يجب أن يكون في مقابلة العين، أو ينبغي أن يكون جسما يحتل حيزا، بهذا ناظر أبو إسحاق النصيبيني رئيس معتزلة البصرة أبا بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، بل فإن تعله الجسمية يركن إليها كل النفاة لرؤية الله. يقول القرطبي: (اشترط النفاة في الرؤية شروطا عقلية كالبنية المخصوصة، والمقابلة وإيصال الأشعة وزوال الموانع كالبعد والحجب في خبط لهم وتحكم).والمعتزلة مناصرة منهم لرأيهم يردون كل الأحاديث النبوية التي تثبت الرؤية بدعوى أنها أحاديث آحاد (وإنما يقبل خبر الواحد فيما طريقه العمل ويحاولون في الوقت نفسه اختلاق أحاديث كثيرة تتساوق مع مذهبهم. فهذا القاضي عبد الجبار يورد أثرا بصيغة التمريض ينسبه لابن عباس فيقول وروي أن نجدة الحروري سأل ابن عباس فقال: كيف معرفتك بربك؟ فقال: (أعرفه بما عرفني به نفسه من غير رؤية، وأصفه بما وصف به نفسه من غير صورة، لا يدرك بالحواس، ولا يقاس بالقياس معروف بغير تشبيه.كما ينسب خبرا لعائشة يقول (إنها سمعت بأن القوم يقولون: بأن الله يرى، فقالت: لقد قف شعري مما قلتموه ودفعت ذلك بقوله تعالى: لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ [الأنعام:١٠٣]).

أما الآيات القرآنية التي تثبت رؤية الله فإنهم يقفون منها موقف التأويل والتخريج المتعسف: فهذا الزمخشري يفسر قوله تعالى: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

[القيامة:٢٢ - ٢٣] بأن المراد بناظرة الثانية (بالظاء) منتظرة فالمؤمنون وهم الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ينتظرون ذلك اليوم. ويبين أن تقديم المفعول به (إلى ربها) يفيد الاختصاص بمعنى أن هذه الوجوه (تنظر إلى ربها خاصة لا تنظر إلى غيره... ومعلوم أنهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر ولا تدخل تحت العدد في محشر يجتمع فيه الخلائق كلهم... فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظورا إليه محال، فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص).

ويستنجد بالعربية ليؤيد تأويله فيقول (والذي يصبح معه أن يكون من قول الناس: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي تريد معنى التوقع والرجاء ومنه قول القائل:

وإذا نظرت إليك من الملك... والبحر دونك زدتني نعما

وسمعت سرورية مستجدية بمكة وقت الظهر حين يغلق الناس أبوابهم ويأوون إلى مقايلهم تقول: عيينتي نويظرة إلى الله وإليكم. والمعنى أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه. وكل آية يمكن أن يستشعر منها معنى رؤية الله، يؤولها الزمخشري بشكل يدفع الرؤية، فيشرح الفوز في قوله تعالى: فَمَن زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ [آل عمران:١٨٥] بقوله (وأي فوز أعظم من دخول الجنة) ويعلق سراج الدين البلقيني على ذلك بقوله (أشار إلى عدم الرؤية).وهو عين التأويل الذي ينقله القاضي عبد الجبار عن أبي علي الجبائي الذي يصور معنى التطور الذي طرأ على موقف مثبتة الرؤية. ذلك أن أوائلهم كانوا (يقولون بالرؤية مع التشبيه. ثم من بعد لما عرفوا فساد القول بالتشبيه ثبتوا على القول بالرؤية للإلف والعادة، واحتجوا بقوله: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ [القيامة:٢٢ - ٢٣] وهذا لا حجة لهم فيه لأن النظر ليس هو الرؤية، فتحمل الآية على النظر إلى الثواب أو الانتظار. كما روي عن كثير من الصحابة.فهو ينسب

عقيدتهم إلى الإلف والعادة لا النظر والفهم، ثم يؤول مستندهم من الآية بنفس تأويل الزمخشري الذي تناول أحمد ابن المنير الرد عنه في كتابه (الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال) فقال (ما أقصر لسانه عند هذه الآية فكم له يدندن ويطيل في حجب الرؤية ويشقق القباء ويكثر ويتعمق. لما فغرت فاه صنع في مصامتها بالاستدلال... ومما يعلم أن الممتع برؤية جمال وجه الله تعالى لا يصرف عنه طرفه ولا يؤثر عليه غيره) ويقول ابن بطال (إن تأويلهم لناظرة بمنتظرة خطأ لأنه لا يتعدى بإلى ويتحدث ابن كثير عمن تأول حرف الجر "إلى" في قوله تعالى إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ [القيامة:٢٣] وفسره بأنه مفرد الآلاء وهي النعم فيقول: فقد أبعد هذا القائل النجعة وأبطل فيما ذهب إليه، وأين هو من قوله تعالى: كَلا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ [المطففين: ١٥].قال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ لما سئل عن هذه الآية: لما حجب الله قوما بالسخط دل على أن قوما يرونه بالرضا. وسأله الربيع بن سليمان: أوتدين بهذا يا سيدي؟، فقال (والله لو لم يوقن محمد بن إدريس أنه يرى ربه في المعاد لما عبده في الدنيا).وبالإضافة إلى الأدلة النقلية الصحيحة التي أوردها أهل السنة فإنهم تناولوا شبهة المعتزلة العقلية بالرد عنها عقليا ولغويا فهذا ابن حجر يورد ما عدده البيهقي من الأوجه اللغوية التي تفيدها عبارة ناظرة في كلام العرب منتهيًا إلى أن أولاده بالقبول في الآية هو نظر الرؤية.وهذا أبو بكر الباقلاني يرد عن اعتراض أبي إسحاق النصيبيني ويبين أن الرؤية لا تتم بالعين لما يستلزم ذلك من المكان (وإنما يرى بالإدراك الذي في العين، ولو كان الشيء يرى بالعين لكان يجب أن ترى كل عين قائمة، وقد علمنا أن الأجهر عينه قائمة ولا يرى شيئا..)

ويبين أن إثبات رؤيته ليس فيه قلب لحقيقة ولا إثبات لما يتنافى مع تنزيه الله بل لما كان الله أكمل الموجودات وجب أن يكون مرئيا (والشيء إنما يرى لأنه

موجود).وقريب من هذا المعنى يقرره ابن تيمية فهو يقول: (فكل ما كان وجوده أكمل كان أحق بأن يرى... والموجود الواجب الوجود أكمل الموجودات وجودا، وأبعد الأشياء عن العدم، فهو أحق بأن يرى، وإنما لم نره لعجز أبصارنا عن رؤيته لا لأجل امتناع رؤيته).أما الأحاديث الصحيحة التي تثبت انحراف المعتزلة عنها، فهي كثيرة وقد عقد الإمام البخاري في كتاب التوحيد بابا ترجم له بقوله باب قول الله تعالى: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ وقد أورد فيه عددا من آثار الرسول ﷺ التي تثبت الرؤية. كما عقد مسلم بابا في كتاب الإيمان لهذا الغرض ترجم له النووي بقوله: (باب معرفة طريق الرؤية) سرد فيه عددا من الأخبار تثبت الرؤية منها: جاء عن جرير بن عبد الله قوله: قال النبي ﷺ: ((إنكم سترون ربكم عيانا)). وقد أورده البخاري عن جرير في كتابي مواقيت الصلاة والتوحيد، وأورد نحوه عن أبي سعيد الخدري في كتاب التفسير.كما خرج نحوه مسلم عن أبي سعيد الخدري في كتاب الإيمان وعن أبي هريرة في كتاب الزهد والرقائق.

وخرجه أيضا ابن ماجه عن جرير في المقدمة وعن أبي هريرة في كتاب الزهد كما أورد نحوه أبو داود في كتاب السنة عن أبي هريرة وخرجه الترمذي في كتاب صفة الجنة عن أبي هريرة.

فرؤية المؤمنين لربهم في الدار الآخرة لا يمكن دفعها وكل محاولة لمنعها إنما هي إبطال متعمد للحديث الصحيح، وتأويل متعسف لصريح القرآن العزيز.

ج - إنكارهم لشفاعة الرسول ﷺ:

الشفاعة التي أثبتها أهل السنة أربعة أنواع:

١ - الخلاص من هول الموقف، وهي خاصة بمحمد رسول الله صلى الله عليه.

٢ - الشفاعة في قوم يدخلون الجنة بغير حساب.

٣ - الشفاعة في رفع الدرجات.

٤ - الشفاعة في إخراج قوم من النار عصاة أدخلوها بذنوبهم. والمعتزلة ولئن اشترطوا في النوع الثاني من الشفاعة أن تكون خاصة بمن لا تبعة عليه فإنهم قبلوا النوعين الأول والثالث، بينما ردوا النوع الرابع، لأنهم ينكرون شفاعة الرسول ﷺ لأهل الكبائر من الأمة الإسلامية مستندين إلى المتشابه من قوله تعالى: فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ [المدثر:٤٨] ولأنها تخالف مبدأهم في الوعد والوعيد. وقد شذ عنهم أبو هاشم بن الجبائي حيث أقر الشفاعة مع كون الشفيع ساخطا، وقال: (قد تصح بلا توبة).أما القاضي عبد الجبار فيقر شفاعة الرسول ولكنه يجعلها خاصة بأهل الثواب دون أهل العقاب ولأولياء الله دون أعدائه وتتمثل شفاعته ﷺ في أن يزيدهم من الفضل والتعظيم في الجنة هذا هو مفهوم الشفاعة التي يثبتها ويخطئ من ينكرها خطأ عظيما مستدلا على ما ذهب إليه بقوله تعالى: مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلا شَفِيعٍ يُطَاعُ [غافر: ١٨]، فأهل النار عنده يستحقون (اللعن والغضب والسخط فكيف يجوز للرسول ﷺ أن يشفع لهم، ومن حق الشافع أن يكون محبا لمن يشفع له راضيا عنه، وهذا يوجب إن كان عليه السلام يشفع لهم - أن يكون راضيا عمن سخط عليه ولعنه وذلك لا يصح).فهم يصدرون في إنكارهم للشفاعة عن إيمانهم بالوعد والوعيد، وعيد الله للمذنبين، ووعيده للأتقياء المطيعين، وقد سبقت كلمة الله بذلك، ولا مبدل لكلماته، فإذا خرج المؤمن من الدنيا عن طاعة وتوبة استحق الثواب وإذا خرج عن كبيرة ولم يتب خلد في النار، إذ لا يصح خروجهم منها لأنهم من أهل العقاب، ولا يجوز مع ذلك أن يكونوا من أهل الثواب لأن ذلك كالمتضاد.

وهم وإن خلدوهم في النار إلا أنهم جعلوا عذابهم أخف من عذاب الكافرين. وبموقفهم هذا يكونون قد أنكروا أمرا أثبت بالسنة الصحيحة، جاء في سنن أبي داود

عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ: ((شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي)) وبناء على ذلك فقد أتت السنة بأن الله يخرج قوما من النار بعد أن يمتحنوا بشفاعة الرسول ﷺ.وقد يعترض بعضهم بأن الشفاعة ليست واردة في القرآن، وهذا لا يمنع ثبوتها، وكثيرة هي المسائل والأحكام التي اختصت بذكرها السنة، وقد قيل يوما لعمران بن حصين وهو جالس في المسجد: يا أبا النجيد إنكم لتحدثوننا بأحاديث لم نجد لها أصلا في القرآن؟ فغضب عمران وقال لسائله: قرأت القرآن؟ قال نعم. قال: فهل وجدت صلاة العشاء أربعا ووجدت المغرب ثلاثا..؟ إلى أن انتهى إلى ذكر الشفاعة مذكرا لهم بقوله تعالى: وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ [الحشر:٧].وقد استنبط العديد من الصحابة شفاعة الرسول ﷺ يوم القيامة من القرآن نفسه، فهذا علي بن أبي طالب رضي الله عنه يقول: (إنكم يا معشر أهل العراق تقولون أرجى آية في القرآن: يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا... [الزمر:٥٣] الآية لكنا أهل البيت نقول: إن أرجى آية في كتاب الله: وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى [الضحى:٥] وهي الشفاعة).

د - إنكارهم لمعجزات الرسول ﷺ:

يعود إنكار بعض المعتزلة لمعجزات رسولنا محمد ﷺ ومعجزات الرسل السابقين إلى تصورهم للنبوة، فقد اختلفوا فيما بينهم: هل هي جزاء أو ثواب؟ أم لا؟ فقال بعضهم: هي ثواب وجزاء على عمل صالح عمله النبي ﷺ فاستحق أن يجزيه الله بالنبوة. وقال آخرون ليست بجزاء ولا ثواب وممن قال بأنها جزاء على عمل عباد بن سليمان، وممن قال بأنها تكون ابتداء أبو علي الجبائي.

ونفي الاصطفاء عن النبوة رأي قديم أبداه بعض الفلاسفة حيث جعلوا النبوة مرتبة من المعرفة والسمو الروحي يبلغها المجتهدون الذين يتدرجون في معاناة

ورياضة نفسية خاصة. وبذلك افتقدت النبوة جلالها وقدسيتها، وصارت لدى هؤلاء الفلاسفة ومن تأثر بهم من المعتزلة من الموضوعات التي يتناولونها بعيدا عما تستحقه من الاحترام. فهذا واصل بن عطاء يخطب فيجيد فيقول عمرو بن عبيد وكان شاهدا الجمع: "ترون لو أن ملكا من الملائكة أو نبيا من الأنبياء يزيد على هذا" ؟ بل بلغ بهم استهتارهم بمقام النبي ﷺ أن جوز عليه بعضهم تعمد ارتكاب المعاصي إلا أنها لا تكون إلا صغائر. وبناء على هذا فإن الكثير من المعتزلة يعتبرون الحجة قائمة على الناس بالعقل لا بالنبوة فحتى من لم يبلغه خبر الرسول فهو محجوج لتقصيره في إعمال عقله للوصول إلى الحقيقة. ومن المعتزلة من نفى أن تكون المعجزات دلائل صدق الرسول ﷺ في دعواه الرسالة ففلق البحر وقلب العصا حية ومحق السحر وانشقاق القمر والمشي على الماء وغيرها لا تدل في زعمهم على صدق الرسالة. والقرآن نفسه كما ذهب إلى ذلك هشام الفوطي وعباد بن سليمان (لم يجعل علما على النبي ﷺ وهو عرض من الأعراض لا يدل شيء منها على الله ولا على نبوة محمد ﷺ. فهل نعجب بعد هذا إذا أنكر النظام ما روي من معجزات نبينا ﷺ من انشقاق القمر وتسبيح الحصا في يده ونبوع الماء بين أصابعه ؟ فهو حين يتحدث عن رواية ابن مسعود لحديث الانشقاق يتناولها دون التزام لأي لون من ألوان الأدب إزاء الصحابة الذين قال عنهم الرسول ﷺ: ((لا تسبوا أصحابي)) فيقول: (وهذا من الكذب الذي لا خفاء به لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده ولا لآخر معه وإنما يشقه ليكون آية للعالمين): فكيف لم يعرف بذلك العامة، ولم يؤرخ الناس بذلك العام، ولم يذكره شاعر ولم يسلم عنه كافر ولم يحتج به مسلم على ملحد ؟ وفي الحقيقة فإنه بإنكاره للكثير من معجزات النبي ﷺ إنما يرمي إلى إنكار ثبوته سيما والنظام معجب بقول البراهمة بإبطال النبوات (ولم يجسر على إظهار هذا القول

خوفا من السيف)[١].

---

(١) (منبهة): موقف مخالفي أهل السنة حيال أحاديث الآيات الحسية للمصطفى ﷺ يمكن إجماله في موقفين:

الأول: تأويلها تأويلا طبعيا:

وهؤلاء يعممون هذا التأويل على جميع آيات الأنبياء، متأثرين بطائفة من الفلاسفة كابن سينا (ت ٤٢٨ هـ)، الذي وإن جوز صدور الآيات عن الأنبياء، لكنه يفسرها تفسيرا يسلبها خاصية الخروج عن مقتضى السنن وخرق العادة، ذلك لأنه يرجعها إلى القانون الطبيعي وأسبابه.

ومحصل مذهب هؤلاء: أنهم لا يقبلون التسليم بخرق تلك الآيات لنواميس الكون، وخروجها عن مقدور الثقلين، بل يحملون ما يرونه قابلا منها للتعليل حملا لا يخرجها عن حد القانون الطبيعي، بناء على أصلهم الفاسد: من أنه لا يتصور أن تفعل القوى والطبائع والمؤثرات إلا في المواد والأعيان القابلة لذلك.

فـ «الهواء» -مثلا- لما كان قابلا لأن يستحيل ماء، أمكن أن يؤثر فيه مؤثر، فيصبح ماء وينزل المطر؛ وأما ما لم يكن قابلا لذلك فلا.

فممن انتحل هذا القول من أتباع المدرسة الباطنية المعاصرة (محمد شحرور)! فلقد عد ما يقع للأنبياء من خوارق العادات لا يخرج عن كونها ظاهرة طبيعية قدم زمنها، وليست خروجا عن مقتضى السنن الكونية، فهي «تقدم في عالم المحسوس (ظاهرة طبيعية)، عن عالم المعقول السائد وقت المعجزة، كشق البحر، ولكنها بحال من الأحوال ليست خروجا عن قوانين الطبيعة أو خرقا لها».

والحق أن تفسير آيات الأنبياء تفسيرا طبيعيا مخالف للحقيقة الموضوعية لهذه الآيات، فأي علاقة لإحياء الموتى، وانشقاق القمر، وانفلاق البحر، وخروج الناقة من الجبل، بقوى النفس التي ادعاها ابن سينا! أو القفزات الزمانية التي ابتدعها شحرور؟! كل هذه الآيات الرسالية وغيرها خارجة عن سنن الطبيعة وقوانينها، ولا يمكن وقوعها إلا لنبي، ولن تقع لغير الأنبياء مهما تقدم الزمن.

ومثل هذه الدعاوي معلومة الفساد، حيث تنطوي على تعجيز الرب تبارك وتعالى، وهذا لازم لمن نفاها، وهي خوض في آيات الله بالباطل، لأنها تقييد لإرادة الله تعالى بمخلوقاته، والله تعالى لا مانع لما أراد، ولا دافع لما قضى، وليس من شأننا تفصيل =

=

الكلام عن أرباب هذا الموقف والإسهاب في نقض سفسطتهم، لجلاء قبحها في عين كل مسلم.

الموقف الثاني: استنكار هذه الآيات الحسية:

حيث ذهبت طائفة من المستغربين إلى رد ما ورد من أخبار معجزات النبي ﷺ أو غيره من الأنبياء، أما الآيات القرآنية فارتكبوا كل عسر لنفيها، ولي أعناق النصوص التي تثبتها.

وكان الباعث لكثير منهم على ذلك: تأثرهم البين بالمنهج الوضعي، الذي ينطلق أساسا من نفي الغيبيات، واستبعاد كل ما لا يقع عليه الحس؛ فأرباب هذا المذهب حين توهموا أن قيام الحضارة الغربية الكافرة لم يتحقق إلا برفض كل ما يتعدى الواقع الحسي، افترضوا بالقياس أن المسلمين لا يمكنهم اللحاق بركب الحضارة الغربية إلا باقتفاء سنن من استحدثها حذو القذة بالقذة!

والأساس الذي يرتكز عليه المنهج الوضعي الذي تأثر به طوائف من المسلمين في رد الآيات الحسية النبوية ثلاث معارضات:

المعارضة الأولى: أن العلم التجريبي لا يستطيع إثباتها، وإذا كان الأمر عندهم كذلك، فليست هذه الآيات والبراهين حقائق علمية تستدعي الإيمان بها، ولا بمن جاءت على يديه.

فالشبهة -إذن- مبناها على منع الاعتداد بما لا يمر عبر قناة الحس والتجربة؛ فلا سبيل إلى المعرفة إلا من بوابة الواقع الحسي؛ قد ألغوا أي حقيقة تجاوز عندهم الواقع، فإن للطبيعة قوانينها الثابتة التي تفسرها، والتي لا يمكن في تصورهم أن تتغير أو تخرق، مع تجويزهم ما دون ذلك مما يعد انحرافا عارضا عن جوهر الطبيعة، من غير أن يصل إلى حد خرق السنن، كـ «العادات غير العقلانية والجرائم».

وممن أبان عن عمق هذا التأثر بهذا المذهب الفكري (محمد فريد وجدي)، فهو ممن درجوا على تطويع الدلائل الشرعية لتوافق ما رسمه الغرب في صورة قوالب وقوانين علمية، مع إعادة صياغة أفكارهم، والتنقير في كتب التراث عما يسعفها.

فانظر قوله -مثل-: «تمتاز العصور النبوية بالخوارق والنواميس الطبيعية؛ فأساطير الأديان ملأى بذكر حوادث من هذا القبيل، كان لها أقوى تأثير في حمل الشعوب التي شهدتها على الإذعان للمرسلين الذين حدثت على أيديهم.

=

=

وقد حدثت أمور من هذا القبيل في هذا العصر المحمدي؛ صاحبت الدعوة في جميع أطوارها.. ولست أقصد بها ما تناقله الناس عن شق الصدر، وتظليل الغمامة، وانشقاق القمر، وما إليها مما لا يمكن إثباته بدليل محسوس، أو يتأتى توجيهه إلى غير ما فهم منه؛ ولكني أقصد تلك الانقلابات الأدبية والاجتماعية التي تمت على يد محمد ﷺ في أقل من ربع قرن، وقد أعوز أمثالها في الأمم القرون العديدة، والآماد الطويلة».

فعلى أساس هذه المغالطات للحقائق، ترى (بسام الجمل) يسم الآيات النبوية بأنها «توليد المخيال الجمعي»، لا أنها حقائق تواترت عنهم تواترا قطعيا؛ ويصف ما أنزل القرآن الكريم في شأنها بقوله: «عثرنا في بعض أخبار النزول على ضرب من ضروب المتخيل، لا تكون فيه الأحداث مبنية على قانون في السببية،.. إننا نصادف داخل هذا المتخيل نماذج من وقائع حصلت على عهد الرسول، ألغت النظام المنطقي الذي تتأسس عليه قوانين الطبيعة والعالم الفيزيائي عموما، مما يقيم البرهان على أن للمتخيل معقوليته الخاصة، المباينة للمعقولية العلمية القائمة على الاستدلال والتعليل وغيرهما».

وإذا كان إثبات الآيات المادية الحاصلة للنبي ﷺ عند المتأثرين بهذا المنهج غير متأت حيث كان الدليل الحسي بزعمهم لا يقوم بإثباتها؛ فلقد خطوا خطوات بعيدة في مسايرة من لا يؤمنون بالنبوة ولا بآيات الأنبياء؛ معانين صرف كل آية عن مقتضى الإعجاز، وتفسيرها على ضوء المنهج المادي الكافر بخرق للسنن الكونية بالمرة.

ثم برز فريق آخر معترض على أخبار الآيات النبوية من غير أن يصرحوا باعتماد ذاك المنهج الوضعي في إثبات الحقائق، ولكن بدعوى أخرى تتمثل في:

المعارضة الثانية: حصر ما اختص به النبي ﷺ من المعجزات في القرآن وحده، وأنه ليس من اختصاصه الإتيان بآيات خارقة للعادة:

وفي تقرير هذا الاعتراض، يقول (محمد عابد الجابري):

«نحن نؤكد -فعلا- أن الشيء الوحيد الذي يفهم من القرآن بأكمله أنه معجزة خاصة بالنبي محمد ﷺ: هو القرآن لا غير، فالقرآن يكفي ذاته بذاته في هذا الشأن.

والدليل على ذلك: أن كفار قريش قد أكثروا من مطالبة الرسول ﷺ بالإتيان بآية (معجزة) تخرق نظام الكون واستقرار سننه؛ كدليل على صدق نبوته؛ فكان جواب القرآن أن مهمة محمد بن عبد الله هو أن يبلغ لأهل مكة (أم القرى) ومن حولها رسالة

=

=

الله إليهم (القرآن)، وليس من اختصاصه الإتيان بآيات معجزات خارقة للعادة».
ثم نزع إلى الاستدلال على ما توهمه دعامة لدعواه، بقوله تعالى: {وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين (٥٠) أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون} [العنكبوت: ٥٠ - ٥١]، معلقا عليها بقوله: «واضح أننا أمام إغلاق نهائي لمسألة إمكانية تخصيص خاتم النبيين والمرسلين بمعجزة من جنس ما طالبت به قريش؛ لقد قررت الآية أن القرآن كاف وحده كمعجزة للنبي ﷺ».
أما (جمال البنا)، فجار في القضية بأن زعم كون «هذه الأحاديث عن المعجزات لا تكسب الرسول ﷺ فخرا، لأنها تجعله رسولا كبقية الرسل، أما القرآن الكريم - معجزته الحقيقية والوحيدة- فهو ما يجعله رسول الفكر والعقل».
ومن الفواقر التي وقع فيها هؤلاء في غمزهم بهذا النوع من الأخبار، قولهم:
بالمعارضة الثالثة: في أن إثبات تلك المعجزات الحسية -ومنها البركة في جسده الشريف- إخراج له عن طوره البشري:
فلما كان من طرائق إثبات النبوة ما يجريه الله تعالى على يدي النبي ﷺ من الآيات والبراهين الخارجة عن مقدور الثقلين، وكان هذا يوجب له الامتياز عن غيره من الخلق، مع ما تضمنه ذلك من خرق للسنن الكونية: سارعت هذه الطائفة إلى نفيها عنه ﷺ.
فانظر -مثلا- إلى (ابن قرناس)، كيف نفي امتياز النبي ﷺ بمثل تلك الخصائص التي خصه الله بها دون الناس، بقوله: «ما كتبه بعض الإخباريين عن محمد ﷺ، يصوره على أنه شخص فوق البشر، لدرجة أن المعجزات الحسية قد جرت بين يديه!.. أما القرآن فقد أورد صورة للرسول ليس فيها مما نقله عنه الإخباريون شيئا، فهو إنسان عادي جدا بالنسبة لمواصفات البشر، ولم يكن طبيبا، ولا صاحب معجزات».
ويؤكد (نيازي) هذا التهمة لأهل الحديث في اختلاقهم لهذه الأخبار بقوله: «استطاع جنود السلطان أن يحلقوا بنا وبخيالنا وتصوراتنا، بإبعاد الرسول محمد ﷺ عن الأرض، وعن بشريته، ورفعه إلى مستوى الله تعالى، بجعله.. له القدرة على فعل المعجزات ذاتيا، وله قدرات خارقة».
وأما (صالح أبو بكر)، فقد ارتأى فوق ذلك الطعن في الأحاديث المثبتة لبركة جسده

=

الشريف ﷺ، بدعوى أنها وثنية مقيتة، ورفع له ﷺ إلى مقام الربوبية؛ فبعد إعرابه عن اشمئزازه من خبر تبرك الصحابة رضي الله عنهم بفضل وضوءه ﷺ، قال: «إن النبي ﷺ بعث محاربا لعقائد التقديس لغير الله، وجاء إلى الناس ليخرجهم من وثنية التعلق بغير ربه، ومن الشرك في طلب البركة إلا من الله وحده، فكيف ينهى الناس عن ذلك، ويحاربهم في التعلق بغير الله، ثم يتركهم يقدسون فضلاته هو على هذا الحد المشين؟!».

وبعد؛

فهذه نبذ مما جرت به أقلام هؤلاء الطاعنين في هذا النوع من الأخبار النبوية، وفيما يلي نقض لتلك المعارضات، فنقول بتوفيق الله:

❋ دفع دعاوي المعارضات الفكرية المعاصرة
عن أحاديث الآيات الحسية للنبي ﷺ

فإن أخبار الآيات الحسية التي أجراها الله تعالى على يدي نبيه ﷺ كثيرة، بلغ بها بعض أهل الحديث مبلغ التواتر المعنوي، الذي لا شك بعده في ثبوتها عنه من جهة النقل.

يقول المازري: «معجزات النبي ﷺ ضروب.

فأما القرآن: فمنقول تواترا.

وأما مثل هذه المعجزة، ذلك فيها طريقان:

أحدهما: أن تقول: تواترت على المعنى، كتواتر جود حاتم، وحلم الأحنف، فإنه لا تنقل قصة بعينها في ذلك تواترا، ولكن تكاثرت القصص من جهة الآحاد، حتى صار محصولها التواتر بالكرم والحلم، وكذلك تواترت معجزات سوى القرآن، حتى ثبت انخراق العادة له ﷺ بغير القرآن.

والطريقة الثانية: أن تقول: فإن الصاحب إذا روى مثل هذا الأمر العجيب، وأحال على حضوره فيه مع سائر الصحابة وهم يسمعون روايته ودعواه حضورهم معه، ولا ينكرون ذلك عليه: فإن ذلك تصديق له، يوجب العلم بصحة ما قال».

أما وإنا معاشر المسلمين مستيقنون بكرامة الله لنبيه بتلك الآيات الباهرات، فإنا نقول في دحض ما شغب به المبطلون لهذه الكرامة الإلهية، في دعوى أن إثبات الآيات المادية الحاصلة للنبي ﷺ غير متأت؛ لأن الدليل الحسي لا يقوم بإثباتها:

إن دعواكم هذه عرية عن التحقيق وحسن التصور لما يحتج به من مناهج الاستدلال، وذلك أن الحس ليس المصدر الوحيد للمعرفة، لم يكن كذلك في تاريخ البشرية كلها

=

ولن يكون، وخروج بعض المعارف عن دائرتها لا ينفي عنها كونها حقائق ثابتة بمصدر آخر صحيح معتبر.

هذا ما قد صرح به كثير من الناقدين للأديان من الغربيين أنفسهم، كان من أشهرهم: (هنري بوانكاريه) (ت ١٩٢١م) المنعوت بـ «الممثل النموذجي لنقد العلم»؛ فقد ألزم الوضعية بأن حصر الحقيقة في المنهج التجريبي دعوى مشبعة بقدر من المجازفة والتعميم المتعسف الذي لا برهان عليه.

وذلك لأن الحقائق الموجودة في الكون مختلفة في طبائعها، ومتباينة في سماتها؛ فالحقيقة الفيزيائية -مثلا- مختلفة عن الحقيقة الإنسانية، والظواهر الإنسانية مباينة للظواهر الكونية،.. إلخ؛ فمن غير المعقول أن تحصر كل هذه المجالات المتباينة في منهج واحد للتعامل معها، بل لا بد من تضافر عدة مصادر معرفية وتكاملها، لأجل استيعاب جميع المكونات الوجودية.

فلو افترضنا جدلا أن العلم التجريبي استطاع الجواب عن كل الأسئلة المادية التجريبية، فإن هناك ركاما من الأسئلة الأخرى تبقى ملقاة على قارعة الطريق لا طاقة لمعامل التجريب في الجواب عنها! كونها لا تدخل في نظام بحثه من حيث طبيعتها وماهيتها؛ كسؤال الخير والشر، وسؤال الحكمة والتعليل، والمبادئ والأخلاق، والغيبيات، ونحو ذلك من الأسئلة الوجودية الكبرى.

محصل ما تقدم: أن الحقائق العلمية لا يمكن حصرها في دائرة الحس والتجربة؛ ولكن طبيعة الموضوع المبحوث فيه هي الكفيلة بتحديد المنهج العلمي الأنسب له!

ومع التسليم بعمل المنهج الوضعي على إثبات ما كان داخلا في الحس والتجربة، فإنه لا يلزم من عدم قدرة منهج ما على إثبات شيء نفيه في حقيقة الأمر! ومن ثم جاز لنا القول بأن حكم الوضعيين على الآيات الحسية بالبطلان هو «خروج عن مفهوم هذا المنهج نفسه ووقوع في التناقض! لأن الحكم بالصحة والبطلان تحكم ميتافيزيقي، ليس من أصول هذا المنهج ولا من شأنه»!

فمن مارى في هذه الحقيقة المنهجية، لا بد أن تجبهه معارف أضحت حقائق لا تقبل الشك عند أصحاب المنهج التجريبي أنفسهم؛ مع أنها لم تباشرها الحواس، ولم تدرك في معامل البحث، ولم تخضع للتجريب!

ونفي المتأثرين برهج المنهج التجريبي لآيات الأنبياء لكونها بطريق النقل لا التجربة

=

=

يلزمهم على قولهم نفي الحقائق التجريبية التي لم يباشرها الناس! ولم يدركوها بحواسهم! لأنها إنما نقلت إليهم نقلا عمن جربها! فنفي الأول دون الثاني تحكم.

وما أبلغ تعبير بحاثة غربي عن عجز التجربة في إثبات جميع الحقائق، في اعتراف له آخر عمره يقول فيه: «إن العلم يصطاد في بحر الواقع بنوع معين من الشباك، يسمى المنهج العلمي، وقد يكون في البحر الذي لا يمكننا أن نسبر غوره، الكثير مما تعجز شباك العلم عن اقتناصه».

وأما دعوى (الجابري) في المعارض الثاني: كون القرآن الآية التي اختص بها النبي ﷺ، فلا تكون له آية أخرى تخرق العادة:

فهذه بينة البطلان؛ لأن الاختصاص بالقرآن لا يقضي على الآيات الأخرى بالنفي، واستدلاله على نفيه ذاك بقوله تعالى: {وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين (٥٠) أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم} : ليس له فيه مستمسك؛ لأن الإغلاق واقع في إجابة أهل مكة فيما اقترحوه من الآيات بعينها، وليس في مطلق الآيات، لأن (الـ) التعريف في قوله: {الآيات} عهدية، وسيأتي تحقيقه قريبا.

أما حصول الكفاية بالقرآن: فهو حق لا نماري فيه، فهي الآية الكبرى لنبينا ﷺ، لكن لا يقتضي هذا نفي ما عداه من الآيات الحسية التي تواترت بها أخبار الثقات! فإن كان «القرآن معجزا ثابتا بالتواتر اللفظي، فباقي المعجزات بالتواتر المعنوي»؛ ومثل هذه السنن المتناقلة مفسرة للقرآن، ومبينة لمجمله، فورود هذه الآيات ورودا قطعيا من جهة النقل مبين عن المعني بالآيات.

هنا أنقل عن (محمد الغزالي) بعض تأملاته في سيرة نبينا ﷺ، جلى فيها بعض الحكم التي لأجلها أيد الله نبيه ﷺ ببعض الآيات المرئية، مع كونه مؤيدا بتنزل أعظم آية عليه وهي القرآن، فيقول:

«.. حتى تنقطع الألسنة المعاندة، وحتى لا يقال: إن محمدا ﷺ لم يسلح بما سلح به الأنبياء السابقون من خوارق حسية: أجرى الله خوارق حسية على يد نبيه محمد ﷺ، من النوع الذي يقهر أهل العناد على الإيمان.

إنه أرى الناس أن محمدا موصول بالسماء، وأن سنن الله الكونية يمكن أن تلين له، وأن خوارق العادات يمكن أن تقع على يده، ولكن معجزته الكبرى ليست هذه، معجزته

=

=
الأولى هذا الكتاب الذي جاء يفتح العقول، ويصقل المعادن، ويرفع المستويات.
ممكن جدا أن تكثر هذه المعجزات، ولكن كما قيل: هذه خوارق أيد الله بها نبيه ﷺ، ولكن لم يعطها المكانة الأولى في الشهادة له بالنبوة، لأن الشهادة له بالنبوة وتصديق الرسالة جاءت على النحو الذي يليق برسالة عامة خالدة..
وإذا كانت المعجزة تورث أصحابها الذين رأوها يقينا، فإن هذا القرآن لا يزال ـ كما قلنا ـ يصنع اليقين، ويؤكد أن الإسلام هو الحق الفذ إلى يوم الدين».
أما ما أبداه الطاعنون في أحاديث المعجزات الحسية من معارضتها لبشرية الرسول، فجوابه أن يقال: إنه لابد للمعجزة بداهة أن تكون خارقة للعادة وفوق قدرة البشر كي تسمى آية، إذ لو كانت بمقدور البشر، لانتفت عنها صفة الإعجاز أو التصديق بالنبوة؛ فلا يستقيم عقلا أن يكذب بأخبارها بدعوى أنها تتجاوز بشرية النبي ﷺ!
وإذا نفوها عن نبينا ﷺ لبشريته، فلينفوا مثلها عن إخوانه الأنبياء وقد وردت صراحة في القرآن! فهل أولاء الرسل -بما أيدوا به من آيات- إلا بشر مثل نبينا؟!
لقد أمكن لمثل هذه المعارضة أن تجد محلا وسيعا من نظر العقول لو أن تلك المعجزات الحسية كانت مقدورة للنبي ﷺ لذاته، مأتية من عند نفسه؛ أما وهي مما قد أجراه الله تعالى وحده على يديه بإذنه ليقيم الدليل بها على صدقه، وليس لنبيه فيها يد ولا مشيئة: فاستشكال الآيات بعد هذا -فضلا عن استنكارها- ساقط الاعتبار.
تأمل ما جاء على لسان النبي ﷺ نفسه من نسبة ما جرى على يديه من بعض الآيات إلى إيجاد الله وتسخيره، من حاله مسافرا وقد قل الماء مع أصحابه، فقال: «اطلبوا فضلة من ماء»، فلما جاءوا بإناء فيه ماء قليل، أدخل يده فيه، ثم قال: «حي على الطهور المبارك، والبركة من الله»، يقول ابن مسعود: فلقد رأيت الماء ينبع من بين أصابع رسول الله ﷺ!
يقول العيني في قوله ﷺ:".. والبركة من الله»: «إشارة إلى أن الإيجاد من الله».
وكذا جاء في حديث جابر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قال:
«سرنا مع رسول الله ﷺ، حتى نزلنا واديا أفيح، فذهب رسول الله ﷺ يقضي حاجته، فاتبعته بإداوة من ماء، فنظر رسول الله ﷺ فلم ير شيئا يستتر به، فإذا شجرتان بشاطئ الوادي، فانطلق رسول الله ﷺ إلى إحداهما، فأخذ بغصن من أغصانها، فقال: «انقادي علي بإذن الله»، فانقادت معه كالبعير المخشوش الذي يصانع قائده، حتى أتى الشجرة الأخرى، فأخذ بغصن من أغصانها، فقال: «انقادي علي بإذن الله»، فانقادت معه كذلك،
=

=

حتى إذا كان بالمنصف مما بينهما، لأم بينهما، فقال: «التئما علي بإذن الله»، فالتأمتا.. » الحديث.

فمنشأ غلط أصحاب هذا المنهج: قياسهم الفاسد لأحكام النبوة على سائر الناس؛ مع تحقق الفرق بينهما بمقتضى النقل والعقل، فأداهم إلى جحود ما فضل الله به الرسل عليهم السلام؛ والنظر الصحيح يوجب التفريق بين أمرين عند اتصاف أحدهما بما يوجب امتيازه عن الآخر.

العجيب؛ أن الله سبحانه وتعالى قد ذكر هذا القياس الفاسد مانعا للكفار من الإيمان بآيات الأنبياء والانقياد لهم! فقال تعالى: {وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشرا رسولا} [الإسراء: ٩٤].

يقول ابن تيمية: «وجماع شبه هؤلاء الكفار: أنهم قاسوا الرسول على من فرق الله بينه وبينه، وكفروا بفضل الله الذي اختص الله به رسله؛ فأوتوا من جهة القياس الفاسد، ولا بد في القياس من قدر مشترك بين المشبه والمشبه به».

وأما دعوى (صالح أبو بكر) بأن التبرك بالنبي ﷺ نوع وثنية وتعلق بغير الله تعالى: فمؤنة من عقل هذا الرجل! فاضحة لسوء فهمه لمصطلحات الشريعة؛ فإن لفظ التقديس يحتمل معاني:

إن قصد منه معنى التطهير ورفع الدرجة: فإنه بهذا غير مختص بالله، بل هو ثابت لبعض خلقه اصطفاء، كقول الملائكة لمريم: {إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين} [آل عمران: ٤٢].

وإن قصد بلفظ (التقديس): معنى التعظيم والتنزيه التعبدي، كالمعني في حوار الملائكة لربهم: {ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك} [البقرة: ٣٠]: فإن هذا غير مقصود في التبرك، فإن التبرك هو التماس زيادة الخير ونمائه وثبوته ودوامه، وليس هو عبادة في نفسه، ولا يلزم منه تعلق بذات المتبرك به ممن أجاز الله تعالى فيه التبرك.

والمؤمنون يعلمون أن الله هو خالق البركة وحده، وهو من وضعها في تلك الذات المباركة، أو الزمان المبارك، أو المكان المبارك، وهو من أعلمنا بثبوتها فيه، وهو من شرع لنا التماسها فيه، ولولا خبره جل جلاله لنا بذلك، ما تبركنا بذلك كله، فما بغيتنا إلا استزادة الخير من مظانه التي شرعها الله.

فكيف يقال بعد هذا أن التبرك بالنبي ﷺ وثنية وشرك بالله في ربوبيته وألوهيته؟!..

=

وقد تسرب هذا التشكيك في المعجزات إلى المسيحيين البيزنطيين، يتسنمونها لرد رسالة الرسول ﷺ، فهذا الإمبراطور باسيليوس الثاني يسال أبا بكر الباقلاني في سفرته إلى بيزنطة: هذا الذي تدعونه من معجزات نبيكم: من انشقاق القمر كيف هو عندكم؟.

ويتصدى الباقلاني للجواب: هو صحيح عندنا انشق القمر على عهد رسول الله ﷺ حتى رأى الناس ذلك، إنما رآه الحضور ومن اتفق نظره في تلك الحال ويقول الملك: وكيف لم يرد جميع الناس؟ فيجيب الباقلاني: لأن الناس لم يكونوا على أهبة ووعد لشقوقه وحضوره ثم قاس له بالخسوف الذي لا يراه جميع أهل الأرض، وإنما يراه من كان في محاذاته ويختم بقوله: (فما أنكرت من انشقاق القمر إذ كان في ناحية أن لا يراه إلا أهل تلك الناحية، ومن تأهب للنظر له، فأما من أعرض عنه، أو كان في الأمكنة التي لا يرى القمر منها فلا يراه).

وهذا أسلوب يستخدم مع الكافرين بنبوة محمد ﷺ الذين لا يؤمنون بحديثه، وإلا فقد ثبت حديث انشقاق القمر عن ابن مسعود وابن عمر وأنس وابن عباس. جاء عن ابن مسعود قوله: ((انشق القمر على عهد رسول الله ﷺ بشقين فقال رسول الله ﷺ: اشهدوا)).وقد أورد محمد فؤاد عبد الباقي في تعليقه على ترجمة باب انشقاق القمر بصحيح مسلم ما قاله القاضي عياض في هذا الموضوع وجاء فيه (انشقاق القمر من أمهات معجزات نبينا ﷺ وقد رواها عدة من الصحابة رضي الله عنهم مع ظاهر الآية الكريمة وسياقها، قال الزجاج: وقد أنكرها بعض المبتدعة مخالفي الملة وذلك لمن أعمى الله قلبه، ولا إنكار للعقل فيها، لأن القمر مخلوق لله تعالى، يفعل فيه ما يشاء، كما يفنيه ويكوره في آخر الأمر).

=

فاللهم غفرا.

وبلغت ببعض المعتزلة مناوأتهم للإسلام وللرسول ﷺ أن أنكروا إعجاز القرآن فقال النظام: إن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس معجزة النبي ﷺ ولا دلالة فيه على صدقه في دعواه النبوة ذلك أن القرآن كتاب كسائر الكتب المنزلة لبيان الأحكام من الحلال والحرام، ووجه الدلالة في هذا الكتاب على صدق الرسول ﷺ إنما هو ما فيه من الأخبار عن الغيوب. فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته فإن العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف ولم يعارضه العرب لأن الله تعالى صرفهم عن ذلك وسلب علومهم به وهو ما عرف عندهم بالصرفة. وقال عيسى بن صبيح الملقب بالمردار (ت ٢٢٦هـ) إن الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة ونظما وبلاغة.ونفى هشام الفوطي وعباد بن سليمان أن يكون شيء من الأعراض دالا على الله سبحانه أو على نبوة الرسول ﷺ ولما كانا يزعمان أن القرآن أعراض فهو ليس علما للنبي ﷺ.وذهب ابن الراوندي الزنديق في كتابه (الدامع) إلى الطعن في نظم القرآن ومعانيه، وارتطم في إثم القول: إن في القرآن سفها وكذبا إلا أن هذه الآراء الغريبة كان قد تناولها العديد من رجال الاعتزال بالطعن والتجريح والرد عليها: فتولى أبو الحسين الخياط وأبو علي الجبائي الرد على ابن الراوندي فنقض ما تورط فيه من الانحرافات في كتابه (الدامع) وتولى الجاحظ في كتابه (نظم القرآن) الرد على النظام في قوله بالصرفة.ومما رد به أبو سليمان الخطابي في كتابه (إعجاز القرآن على دعوى الصرفة أن دلالة الآية تشهد بخلافه)، وهي قوله سبحانه وتعالى: قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا [الإسراء: ٨٨] فأشار القرآن إلى أمر طريقة التكلف والاجتهاد وسبيله التأهب والاحتشاد والمعنى في الصرفة التي وصفوها لا يلائم هذه الصفة فدل على أن المراد غيرها.

هـ - موقفهم من حد شارب الخمر والنبيذ: لقد تمسك بعض المعتزلة بالرأي الشاذ حول حد الخمر القائل: إن الرسول لم يفرض في الخمر حدا، وأنه وبعض الصحابة إنما ضربوا بالجريد والنعال والأردية وعزف هؤلاء المعتزلة عما أجمع عليه الصحابة من وجوب الحد في الخمر بل وهاجموا الحد، من ذلك أن جعفر بن مبشر زعم (أن إجماع الصحابة على حد شارب الخمر كان خطأ، إذ المعتبر في الحدود: النص والتوقيف). والملاحظ أن النص والتوقيف متوفران، فالاتفاق كامل بين الصحابة والعلماء على أن الرسول ﷺ جلد من شرب الخمر ولكن ثمة اختلاف حول عدد الجلدات. وقد أطنب الفقهاء والمحدثون في الحديث عن الموضوع وسرد كل الآراء مهما كانت متضاربة ومتطرفة، وقد أورد ابن حجر خلاصة حول الموضوع قال فيها: وقد استقر الإجماع على ثبوت حد الخمر وإن لا قتل فيه، واستمر الاختلاف في الأربعين والثمانين. والملاحظ أن حد النبيذ بدوره ثمانون جلدة أي أنه مساو لحد الخمر فقد قرر الفقهاء وجوب جلد من شرب خمرا أو نبيذا مسكرا ثمانين سكر أو لم يسكر. وخالف عمرو بن عبيد فنسب إلى الحسن البصري أنه قال: إن السكران من النبيذ لا يجلد وقد أكذبه أيوب السختياني وقال: أنا سمعت الحسن يقول: يجلد.

وموقفهم من حد السارق:

ومن المواطن التي خالف فيها العديد من المعتزلة سنة الرسول ﷺ موقفهم من حد السرقة. فقد جعل القرآن الكريم قطع اليد جزاء وفاقا للسرقة فقال جل من قائل: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ [المائدة: ٣٨].

ثم جاءت السنة وحددت قيمة المسروق الذي يوجب القطع وبينت حاله كما

بينت ما ينبغي القطع فيه، ومن أين يقع القطع. جاء عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قطع في مجن ثمنه ثلاثة دراهم وفي حديث عائشة أن النبي ﷺ قال: ((تقطع اليد في ربع دينار فصاعدا)) على أن يكون المسروق حرزا والسارق مستغنيا عن السرقة. كما سن الرسول أن لا قطع في ثمر ولا كثر، وبين أن القطع إنما يكون في اليد اليمنى ومن الرسغ. وخالف الكثير من المعتزلة سنة الرسول ﷺ فهذا أبو الهذيل العلاف والجبائي يفسقان سارق الدرهم من حرز. أما جعفر بن مبشر فيزعم أن من سرق حبة أو ما دونها فهو فاسق منخلع من الإيمان مخلد في النار. ويذهب النظام إلى أن من غصب أو سرق مائة وتسعة وتسعين درهما لم يفسق بذلك حتى يكون ما سرقه أو غصبه وخان فيه مائتي درهم فصاعدا.

وبذلك هدموا الشرع وتحللوا من الأحكام وحكموا أهواءهم فيما يأتون وما يدعون.

ز - تخليدهم صاحب الكبيرة في النار:

كنا رأينا أثناء حديثنا عن أصل المعتزلة الرابع الوعد والوعيد كيف قرروا أن مرتكب الكبيرة هو في منزلة بين المنزلتين في الدنيا ومخلد في النار يوم القيامة ما لم يتب، ورأينا كيف أن مبدأهم ذلك مبني على إيمانهم بعدل الله، هذا العدل الذي جعلهم غلوهم في تصوره ينفون معه الشفاعة لأنها في رأيهم تعطل تنفيذ وعده ووعيده ولا مبدل لكلماته تعالى:

على أننا قبل الخوض معهم في آرائهم هذه المنافية للسنة الصحيحة يحسن بنا أن نرى تعريفهم للكبائر والصغائر. فقد (قال قائلون منهم: كل ما أتى فيه الوعيد فهو كبير وكل ما لم يأت فيه الوعيد فهو صغير). وذهب جعفر بن مبشر إلى أبعد من ذلك فقد جعل ارتكاب أي لون من ألوان الذنوب والمعاصي كبيرة شريطة أن يكون

مرتكبها متعمدا. وقد غلت بعض فرق المعتزلة في الحكم على مرتكبي الذنوب، حتى أنها لم تميز بين الصغير من الذنوب والكبير. فالواصلية مثلا (تزعم أن كل مرتكب للذنب صغير أو كبير مشرك بالله)، ولعل هذا الحكم القاسي يعود إلى تسوية القدرية عموما (بين الشرك وما دونه من الكبائر في أن كلا من النوعين لا يغفر بدون التوبة، ولا يشاء الله أن يغفرهما إلا للتائبين). إلا أن واصلا يسمي هذا المذنب موحدا وليس بمشرك ولا كافر. وبلغ الغلو بالجبائي درجة وصف معها الكثير من أرض الإسلام والمسلمين بالكفر، وكيف لا يكون كذلك، وهم القائلون أن القرآن غير مخلوق، وأن الله سبحانه أراد المعاصي وخلقها لأن هذا كله عنده كفر، فبغداد ومصر وغيرهما على قياسه - دار كفر. ثم إن هذه الذنوب والمعاصي عندهم لن يغفرها الله إلا بالتوبة، وإقامة الحد على المقترف للذنب لا يفيده مستدلين على ذلك بقوله تعالى: إِلاَّ الَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ [المائدة: ٣٤].

وحين تجابهون بقول الله تعالى: إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء وَمَن يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا [النساء: ٤٨] وهو صريح في أن الله يغفر لمن يشاء من المذنبين والعصاة يلجأون إلى التأويل وإن كان متعسفا.

يقول الزمخشري لتطويع هذه الآية لمذهبهم (الوجه أن يكون الفعل المنفي لا "يغفر" جميعا موجهين إلى قوله تعالى: لمن يشاء كأنه قيل: إن الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك على أن المراد بالأول من لم يتب وبالثاني من تاب. ونظيره قولك: إن الأمير لا يبذل الدينار ويبذل القنطار لمن يشاء تريد لا يبذل الدينار لمن لا يستأهله ويبذل القنطار لمن يستأهله. فقد سوى بين المسلم والمشرك في وجوب التوبة مطوعا الآية لخدمة هذه التسوية (فردته ونبت عنه) كما يقول

صاحب كتاب (الإنصاف). لأن (الشرك غير مغفور البتة وما دونه من الكبائر مغفور لمن يشاء الله أن يغفر له، هذا مع عدم التوبة وأما مع التوبة فكلاهما مغفور). وهذه هي عقيدة أهل السنة و(الآية إنما وردت فيمن لم يتب ولم يذكر فيها توبة كما سنرى فذلك أطلق الله تعالى نفي مغفرة الشرك وأثبت مغفرة ما دونه مقرونة بمشيئة الله، فهذا وجه انطباق الآية على عقيدة أهل السنة).ثم أن المعتزلة بعد أن أقروا أن الله لا يغفر لمن خرج من الدنيا على معصية بدون توبة لأن ذلك يتنافى مع عدله وبالتالي مع وعده ووعيده، بل ومع نظريتهم في الصلاح والأصلح، وضعوا صاحب الكبيرة في المنزلة بين المنزلتين في الحياة الدنيا وأنزلوه جهنم في الآخرة خالدا فيها غير أن عذابه أخف من عذاب الكافر.وهو حكم يزعم جعفر بن مبشر أنه من موجبات العقول مخالفا (أسلافه الذين قالوا: إن ذلك معلوم بالشرع دون العقل.ذلك أن أهل النار إذا دخلوها لم يصح خروجهم منها لأن في خروجهم ثوابا، فيصبح الواحد منهم من أهل الثواب، ومن أهل العقاب معا وهذا كالمتضاد.

وللمعتزلة أدلتهم فيما ذهبوا إليه من تأبيد العقاب في النار من ذلك: أ- قول الرسول ﷺ: ((من قتل نفسه بحديدة، فحديدته في يده يجأ بها نفسه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا)).

وقد أجيب عنه بستة أجوبة منها:

١ - أن محمد بن عجلان رواه عن سعيد المقبري عن أبي هريرة فلم يذكر خالدا مخلدا.

٢ - أن الخلود إنما يصدق على من استحله، فله يصير باستحلاله كافرا. والكافر مخلد بلا ريب. ٣ - ورد التخليد مورد الزجر والتغليظ وحقيقته غير مراده.ب- ويستدلون أيضا بقوله ﷺ ((إياكم والزنا فإن فيه سوء الحساب وسخط الرحمن

وخلود النار)). وقوله ﷺ ((من انتسب إلى غير أبيه فالجنة عليه حرام)) وقوله ﷺ ((من اقتطع مال امرئ مسلم حرم الله عليه الجنة وأدخله النار)). ج - ومما يروونه عن خلود أهل النار في النار وأهل الجنة في الجنة قوله ﷺ: ((إذا صار أهل الجنة إلى الجنة وأهل النار إلى النار نادى مناد بينهما: يا أهل الجنة خلود فلا موت ويا أهل النار خلود فلا موت)).ويقول القاضي عبد الجبار كما ثبت خلود أهل الكفر في النار ثبت أيضا تخليد قاتل النفس والفار من الزحف وأكل مال اليتيم وغير ذلك.. وبما أن الله صاحب أعظم نعمة على الإنسان فإن من عصاه ينبغي أن يعظم عقابه بعظم معصيته (وذلك يبين حسن العقاب الدائم).ونجد من المعتزلة من يتخلى عن الخلود كالعلاف ويقول بفناء نعيم أهل الجنة وفناء عذاب أهل النار مما جعل عددا من زعماء المعتزلة يردون عنه ويوبخونه كالجبائي وأبي موسى (عيسى بن صبيح المعروف بالمردار). وقد ألف منهما كتابا ذكر فيه فضائح أبي الهذيل، ولجعفر بن حرب أحد زعماء المعتزلة كتاب سماه (توبيخ أبي الهذيل).وقد تصدى أهل الحديث للرد عن ضلالات المعتزلة مستندين إلى ما صح في السنة النبوية من الآثار، وقد أجمعوا على أن المعاصي ليست موجبة للخلود، فقد جاء عن أبي سعيد أن النبي ﷺ قال: ((يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ثم يقول الله تعالى: أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان فيخرجون منها قد اسودوا فيلقون في نهر الحيا أو الحياة شك مالك فينبتون كما تنبت الحبة فى جانب السيل، ألم تر أنها تخرج صفراء ملتوية)). وقد عقب ابن حجر على هذا الحديث بقوله: (وأراد البخاري بإيراده، الرد على المرجئة لما فيه من بيان ضرر المعاصي مع الإيمان، وعلى المعتزلة في أن المعاصي موجبة للخلود) فلا يلزم من إطلاق دخول النار التخليد فيها.

وإذا اعتبرت إقامة الحد كفارة لصاحبها ومجزية عن إعلان التوبة، فإن غفران

ذنب من لم يقم عليه الحديث ولم يتب يبقى رهن إرادة الله وذلك مصداقا لقوله ﷺ في عصابة من صحابته ((بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئا، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوا في معروف، فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب في الدنيا فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئا ثم ستره الله، فهو إلى الله إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه فبايعناه على ذلك)).وإن المعتزلة القدرية بتشددهم في تخليد مرتكب الذنب في النار ما لم يتب ينطبق عليهم المثل السائر (السيد يعطي والعبد يمنع) لأن الله تعالى يصرح كرمه بالمغفرة للمصر على الكبائر إن شاء، وهم يدفعون في وجه هذا التصريح ويحيلون المغفرة بناء على قاعدة الأصلح والصلاح التي هي بالفساد أجدر وأحق.

ح- إنكارهم لعذاب القبر: ومما أثبتته السنة وأنكره المعتزلة عذاب القبر. يقول الأشعري: إنهم والخوارج نفوا عذاب القبر.ولئن جعل القاضي عبد الجبار المعتزلة ينقسمون إلى منكر لعذاب القبر ومثبت له فإنه يقول إن الذي نفاه إنما هو ضرار بن عمرو "وهو من أصحاب واصل بن عطاء" ويورد حجة المنكرين فيقول: إن الميت لما يدفن (لا يسمع ولا يبصر ولا يدرك ولا يلتذ فكيف يجوز عليه المسألة والمعاقبة مع الموت)؟ ويضيف: (وأنكر مشايخنا عذاب القبر في كل حال).وهذا مخالف صراحة لما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه، وقد عقد البخاري بابا في كتاب الجنائز ترجم له بقوله: (باب ما جاء في عذاب القبر) وقد أورد فيه عددا من الأحاديث منها:- حديث أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: ((إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه، وإنه ليسمع قرع نعالهم، أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان: ما كنت تقول في هذا الرجل محمد ﷺ؟)) الحديث.

كما أن كلا من أبي داود والنسائي والترمذي عقدوا أبوابا ترجموا لها بنحو ما ترجم له البخاري وأوردوا فيها أحاديث كثيرة تثبت كلها عذاب القبر.

(باب التطور الفكري للمعتزلة)

من خصائص الفكرة المبتدعة – ومثلها في ذلك مثل كل الأفكار البشرية الاعتقادية – أنها عادة تبدأ بسيطة ساذجة في اللفظ والمعنى، ثم لا تلبث أن تتعقد وتتفرع، بل تتغير وتتبدل، ثم تتناقض وتتضارب، وإذا كثير من مبادئها الأولية قد تغيرت بشكل تام. وهي في كل ذلك تسير من سيئ إلى أسوأ، وتزداد انحرافا وبعدا عن السنة، وما ذلك إلا لاعتمادها على العقل فيما لا يدركه العقل؛ لذلك قد قيل إن صاحب البدعة لا ترجى له توبة فهو يتنقل من حال إلى حال أسوأ كلما أوغل في بدعته، أما من تمسك بالنصوص الثابتة الجلية والقواعد الصحيحة البينة فلا مجال لانحرافه، إذ أن الأمر دائر بين ثبوت النص وقواعد الفقه فيه، وهما أمران واضحان عند أهل السنة والجماعة حسب منهجهم.

وقد ظهر ذلك الأمر جليا في فكر المعتزلة وتطور مقالاتهم خلال ثلاثة قرون هي فترة حياة الاعتزال كفرقة مستقلة واضحة. وهو ما سنحاول تتبعه بشكل موجز في الصفحات القليلة التالية:

أولا - بدايات الاعتزال:

ظهر فكر الاعتزال -كما أشرنا من قبل- قبل ظهور الفرقة نفسها بشكل مستقل، فقد تكلم الجعد بن درهم ومن بعده الجهم بن صفوان في نفي الصفات وكان الجعد تلميذا لوهب بن منبه الذي أنكر عليه قوله ذاك. يقول ابن تيمية: "إن أول من حفظ عنه أنه قال هذه المقالة في الإسلام – أي أن الله سبحانه ليس على العرش حقيقة وإن

معنى استوى بمعنى استولى ونحو ذلك - هو الجعد بن درهم وأخذها عنه الجهم بن صفوان وأظهرها فنسبت مقالة الجهمية إليه.وهناك رواية ترجع أصول ذلك الفكر عند الجعد إلى أصول يهودية فلسفية، إذ أنه قد أخذ مقالته عن أبان بن سمعان، وأخذها أبان عن طالوت، وأخذها طالوت عن خاله لبيد بن الأعصم اليهودي. وقد ذكر أن الجهم أخذ تلك المقالة من الجعد، كما قيل أن مناقشاته مع فرقة السمنية قد أدت إلى تشكيكه في دينه وابتداعه لنفي الصفات.

وعلى كل حال فالقصتان تدلان على الأثر الخارجي الذي أدى إلى القول بتعطيل الصفات. كما أن أثر يوحنا الدمشقي وأقواله تعتبر موردا من موارد الفكر الاعتزالي، إذ أنه كان يقول بالأصلح ونفي الصفات الأزلية وحرية الإرادة الإنسانية.أما عن مقالة خلق القرآن فكان أول من قال بها الجعد بن درهم سنة نيف وعشرين ومائة في خلافة هشام، وأخذها عنه بشر المريسي وكان صباغا يهوديا.وأما عن نفي القدر فقد ظهرت هذه البدعة على يحيى الدمشقي ومعبد الجهني وغيلان الدمشقي وقد قيل إنهما أخذاها عن نصراني يدعى سوسن وقد أطلق على أصحابها اسم "القدرية" ثم أخذ عن معبد الجهني عمرو بن عبيد صاحب واصل بن عطاء رأس المعتزلة.

وقد كان القول بالقدر في أول أمره ساذجا لا فلسفة فيه، بل مجرد اعتقاد أن الله سبحانه لا يقدر شيئا مسبقا على الإنسان، وأن الإنسان هو فاعل أفعاله بمحض مشيئته دون تدخل من مشيئة الله، وتبرز تلك البساطة في المناقشة التالية التي جرت في نهاية القرن الأول الهجري في خلافة عمر بن عبد العزيز: "روي أن غيلان الدمشقي وقف يوما على ربيعة الرأي فقال له: أنت الذي تزعم أن الله يحب أن يعصى؟ فقال له ربيعة: أنت الذي تزعم أن الله يعصى قسرا؟".أما عن القول بالمنزلة بين المنزلتين:

فإن أول من ابتدعها واصل بن عطاء وهي أول مسألة نسبت للمعتزلة كفرقة مستقلة، حيث اعتزل حلقة الحسن البصري بعد أن سئل الحسن عن مرتكب الكبيرة الذي يموت دون توبة فسكت الحسن ورد واصل أنه في منزلة بين المنزلتين لا يقال مؤمن ولا كافر ومع ذلك فإن قال بتأبيده في النار خالدا فيها، فوافق الخوارج في ذلك وإن خالفهم في عدم إطلاق اسم الكفر عليه، ومن هنا سميت المعتزلة مخانيث الخوارج"!.

ثانيا: الطور الأول للمعتزلة: بدأ فكر المعتزلة يتبلور كفرقة مستقلة متميزة في البصرة على يد واصل بن عطاء (م١٣١) الذي كان يحضر مجالس الحسن البصري، وقد ذهب – هو وعمرو بن عبيد – إلى أن الفاسق مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين وأنه مخلد في النار، ولم يطلق القول بتكفيره، واعتزل حلقة الحسن إلى سارية أخرى فأطلق عليهم "المعتزلة" لاعتزالهما قول الأمة وإجماع المتقدمين من الصحابة والتابعين.

وقد ذهب واصل إلى ما ذهبت إليه من قبل "القدرية" أتباع معبد الجهني وغيلان من نفي القدر، كما وافق "الجهمية" اتباع الجعد بن درهم والجهم بن صفوان في نفي الصفات – حسب مذكراته سابقا – بصورة غير معقدة ولا ملتبسة بشيء من الفلسفة أو مباحثها، إذ أن التأثر الخارجي كان في مجرد استيراد الفكرة بذاتها وتطبيقها على الإسلام، أما استخدام المنهج السلفي أو الأبحاث اللاهوتية في تقريرها فلم يكن له أي أثر حتى ذلك الحين.

ثالثا – التطور الثاني للمعتزلة:

أدخلت المعتزلة في هذا الطور المباحث الفلسفية والمناهج اليونانية بشكل واضح في الموضوعات التي بحثوها وأضافوها إلى أقوال من سبقهم في البدعة.

وقد انقسم الكلام في هذه المرحلة إلى قسمين: جليل الكلام، ودقيق الكلام.

فأما جليل الكلام: فهو يبحث في صفات الله وكلامه وقدرته وإرادته وفي الإيمان ومعناه وما يستتبع ذلك من كلام في الخلق والآجال والأرزاق والثواب والعقاب والختم والطبع والهدى والضلال وغير ذلك من مباحث، وهو ذو صلة بالموضوعات المطروحة في الطور الأول.

وأما دقيق الكلام: فقد نشأ بأكمله في هذا الطور وبحث في الجوهر والعرض، والجسم وحدوده، والأضداد والعلل، والإرادة والتولد، وغير ذلك من مباحث تفوح منها رائحة الفلسفة اليونانية كأوضح ما تكون. لذلك نجد أن الكلام فيه منقول عن متأخري المعتزلة كالإسكافي ومعمر وأبي الحسين الصالحي وغيرهم، وأما واصل بن عطاء ومن في طبقته فلم ينسب لهم شيء من الكلام في تلك المعاني.

وسنضرب أمثلة من أقوال أئمة المتأخرين منهم في هذه المرحلة ندلل بها على تطور أقوالهم وتدهورها مع الزمن:

فمن أقوال أبي الهذيل العلاف (م ٢٣٥): القول بفناء مقدورات الله حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته قادرا على شيء!! أي أنه يخلق ما يشاء حتى لا يقدر أن يخلق شيئا بعد ذلك.

قوله بأن عذاب أهل النار ونعيم أهل الجنة سينتهيان إلى نهاية حيث يبقى كل من أهل الجنة وأهل النار ساكنا في مكان لا يتحرك!

كذلك قال بأن أهل الجنة والنار مسيرون في أقوالهم وأفعالهم التي يقولونها ويفعلونها في الآخرة ولا حيلة لهم فيها! وانظر إلى هذا التناقض العجيب!! إذ جعل الناس في الدنيا يفعلون ما يشاؤون وفي الآخرة مسيرون لا يختارون! فهو قدري في الدنيا جبري في الآخرة.

كما قال بأن التواتر الذي يعتبر حجة هو ما يجمع عليه عشرون شخصا أحدهم من أهل الجنة!.كذلك قال بأن الميت لا يقدر على أن يأتي بأفعال القلوب وإن كان قادرا على أفعال الجوارح، وقد طور الجبائي وابنه هذه الأقوال فقال إن الميت يقدر على أفعال القلوب والجوارح معا.وكان هو أول من صرح أن الله عالم بعلم هو ذاته وأن قدرة الله هي الله وهكذا. أما ما قاله في دقيق الكلام متأثرا بالفلسفة اليونانية عن الجسم فقد وصفه بأنه "الطويل العريض العميق" وقال عن "الجوهر الفرد" هو الجزء الذي لا يتجزأ وعرفه بأنه: لا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع فيه ولا افتراق وأنه قد يجوز أن يجامع غيره وأن يفارق غيره وأن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ وقد اقترب في تعريفه ذاك من معنى النقطة الرياضية. وقد خالفه النظام في ذلك فأنكر وجود الجزء الذي لا يتجزأ وقال إن كل شيء يقبل التجزئة إلى ما لا نهاية.

ونحن لا ننكر البحث في معنى الجسم من الناحية الرياضية أو تصورهم للأجزاء والأقسام، إنما ننكر الخلط بين ذلك وبين المباحث الخاصة بالذات الإلهية مما أدى إلى التخبط والخلط والبدعة. أما عن الأعراض فقد قال العلاف: إن منها ما يبقى ومنها ما يزول، فما يزول كحركات الأجسام، وهو القول الذي أداه إلى زوال حركات أهل الآخرة، وما يبقى فهو كالسكون الذي يتحولون إليه بعد الحركة.

وقد قال إن الأعراض يمكن رؤيتها كالحركات والسكنات والألوان والاجتماع والافتراق، ويمكن لمسها بلمس الجسم نفسه.

وقد خالفه الجبائي في لمس الأعراض وإن وافقه في رؤيتها.

وخالفهما النظام في رؤية الأعراض ولمسها والألوان فقال إنها جسم يمكن رؤيته. أما عن الخلق: فقد قال العلاف إن خلق الشيء غير الشيء نفسه، وإن عادة

الخلق غير الشيء المعاد، وإن إرادة الخلق غير الشيء المخلوق، وخالفه النظام فقال: بل الخلق هو نفس الشيء، وإرادة الشيء المخلوق هي الشيء المخلوق إلا إن كانت أمرا فهي غيره.

(باب العقل عند المعتزلة)

المبحث الأول: وظيفة العقل في الإسلام

ليس ثمة عقيدة تقوم على احترام العقل الإنساني وتعتز به وتعتمد عليه في ترسيخها كالعقيدة الإسلامية.

وليس ثمة كتاب أطلق سراح العقل وغالي بقيمته وكرامته كالقرآن الكريم كتاب الإسلام بل إن القرآن ليكثر من استثارة العقل ليؤدي دوره الذي خلقه الله له.

ولذلك نجد عبارات لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ [البقرة: ٧٣] ولِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ [يونس: ٢٤] ولِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ [الأنعام: ٩٨] ونحوها تتكرر عشرات المرات في السياق القرآني لتؤكد النهج القرآني الفريد في الدعوة إلى الإيمان وقيامه على احترام العقل.

ولقد أبرز الإسلام مظاهر تكريمه للعقل واهتمامه به في مواضع عدة نذكر منها.

أولا- قيام الدعوة إلى الإيمان على الإقناع العقلي:

فلم يطلب الإسلام من الإنسان أن يطفئ مصباح عقله ويعتقد بل دعاه إلى إعمال ذهنه وتشغيل طاقته العقلية في سبيل وصولها إلى أمور مقنعة في شؤون حياتها وقد وجه الإسلام هذه الطاقة بتوجيهات عدة لتصل إلى ذلك:

١ - فوجهها إلى التفكر والتدبر.

أ- في كتابه.

كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ [ص: ٢٩]

أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا [النساء: ٨٢].

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا [محمد: ٢٤]

ثم يستثير العقل الإنساني ويتحداه أن يأتي بمثل هذا القرآن حتى إذا ما أدرك عجزه عرف أنه من عند الله قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ [هود: ١٣] فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ [الطور: ٣٤].

ب- وفي مخلوقاته:

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ [آل عمران: ١٩١] أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاء رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ [الروم: ٨] أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاء كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ [الغاشية: ١٧ - ٢٠].

ثم يتحدى العقل بحواسه أن يجد خللًا في شيء منها ليزداد بعد عجزه إيمانًا وتسليمًا الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِأً وَهُوَ حَسِيرٌ [الملك: ٣ - ٤].

ج- وفي تشريعاته.

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِيْ الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ [البقرة: ١٧٩] وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ [البقرة: ١٨٤].فأمر بالتفكر في تلك التشريعات لتحري الحكمة فيها لأن الحياة لا تسير آلية بحيث تنطبق عليها القاعدة التشريعية

إنطباقًا آليًا وإنما هناك مئات من الحالات للقاعدة الواحدة وما لم يكن الإنسان مدركًا للحكمة الكامنة وراء التشريع وفاهمًا لترابط التشريعات في مجموعها فلن يتمكن من تطبيقها في تلك الحالات المختلفة التي تعرض للبشر في حياتهم الواقعية وقد عني الإسلام بإيقاظ العقل لتدبر هذه التشريعات ليستطيع تطبيقها على خير وجه.

د- وفي أحوال الأمم الماضية وما أدت بهم المعاصي إليه.

قُلْ سِيرُواْ فِي الأَرْضِ ثُمَّ انظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ [الأنعام: ١١] أَلَمْ يَرَوْاْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاء عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا الأَنْهَارَ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ [الأنعام: ٦].

هـ- وفي الدنيا ونعيمها الزائل:

وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاء أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاء فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا [الكهف: ٤٥].

وهذا التأمل والتدبر ليس هو المقصود لذاته وإنما ليؤدي ثمرة نافعة لا أعني بها فلسفة يتشدق بها الفلاسفة ويتبارون في إغماض الكلام فيها وإبهامه ثم لا ينتهون إلى شيء وإنما أعني بها الإصلاح... إصلاح القلب... إصلاح العقيدة... إصلاح الحياة في الأرض على منهج الدين الصحيح.

٢ - ووجه الإسلام الطاقة العقلية لمراقبة نظام الحياة الاجتماعية مراقبة توجيه وإصلاح لتسير الأمور على منهج صحيح وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ [عمران: ١٠٤].

وحمل المسؤولية كحل فرد من أفراد المجتمع وهدده بالعقاب إذا علم ولم

يصلح ولو كان صالحا في نفسه وَاتَّقُواْ فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً [الأنفال: ٢٥] لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ كَانُواْ لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ [المائدة: ٧٨ – ٧٩].وقال ﷺ ((كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)).

ثانيًا: ولم يقسر الإسلام بعد هذا العقل على الإيمان وإنما ترك له الخيار بين الإيمان والكفر لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ [البقرة: ٢٥٦] وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ [الكهف: ٢٩] أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ [يونس: ٩٩] فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ [الغاشية: ٢١ – ٢٢] فلم يكره الإسلام العقل على الإيمان.

ثالثًا: وحرص على قيام العلاقة بين العبد وربه على الوضوح العقلي في العقيدة والشريعة وعدم تقييده له بعد اقتناعه وإيمانه بالرهبانية فلا رهبانية في الإسلام لما فيها من تقييد للعقل فضلًا عن الغرائز والحواس ولما فيها من تعطيل للطاقة والقوى البشرية والمخالفة لنظام الحياة مخالفة تقضي بالفناء على البشرية فيما لو اعتنق الناس الترهب والانعزال دينا.

رابعًا: ومن مظاهر تكريم الإسلام للعقل نعيه على المقلدين الذين لا يعلمون أذهانهم وحذر من التقليد الأعمى والتعصب الأصم لنظريات واهية وآراء زائفة ناشئة عن الخرافات والأهواء وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ [البقرة: ١٧٠] أَصَلاَتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا [هود: ٨٧] فَلاَ تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّمَّا يَعْبُدُ هَؤُلاء مَا يَعْبُدُونَ إِلاَّ كَمَا يَعْبُدُ آبَاؤُهُم مِّن قَبْلُ وَإِنَّا لَمُوَفُّوهُمْ نَصِيبَهُمْ غَيْرَ مَنقُوصٍ [هود: ١٠٩].

وأمر بالتثبت في كل أمر قبل الاعتقاد به واقتفائه وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ

السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولًا [الإسراء: ٣٦]. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا [الحجرات: ٦].

خامسًا: ومن مظاهر تكريم الإسلام للعقل أمره بالتعلم والحث على ذلك فكما أن نمو الجسم بالطعام فإن نمو العقل بالعلم إذ بهذا يكون الإيمان عن إدراك أوسع وفهم أعمق واقتناع أتم بل قرن سبحانه ذكر أولى العلم بذكره ﷻ وذكر ملائكته شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ [آل عمران: ١٨] إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء [فاطر: ٢٨] يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ [المجادلة: ١١].

وجعل العلم مشاعا لأنه غذاء العقل الذي به ينمو إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ إِلاَّ الَّذِينَ تَابُواْ وَأَصْلَحُواْ وَبَيَّنُواْ فَأُوْلَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ [البقرة: ١٥٩ - ١٦٠].

لذا لم يعرف الإسلام "رجل الدين" الذي يحتكر علومه ويعطي صكوك الغفران ويملك التحليل والتحريم ولكنه يعرف فكرة "عالم الدين" الذي يرجع إليه لمعرفة حكم الله فيما اشتبه على الناس من أمور دينهم مستندًا إلى دليل معتبر شرعًا من غير إلزام إلا بحجة قطعية من كتاب أو سنة أو إجماع مسلم به.

سادسًا: ومن ذلك إسناده استنباط الأحكام فيما لا يوجد فيه نص من كتاب أو سنة أو إجماع إلى العقل.

سابعًا: ومنها الأمر بتكريمه والمحافظة عليه والنهي عن كل ما يؤثر في سيره أو يغطيه فضلًا عما يزيله. فحرم ذلك شرب الخمر إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ [المائدة: ٩٠] وحرم كل مسكر ((كل

مسكر خمر وكل مسكر حرام)). كل هذا حفاظًا على العقل وعلى بقائه. وجعل الدية كاملة على من تسبب في إزالته عن آخره قال ابن قدامة "لا نعلم في هذا خلافًا وقد روي عن عمر وزيد رضي الله عنهما وإليه ذهب من بلغنا قوله من الفقهاء وفي كتاب النبي ﷺ لعمرو بن حزم ((وفي العقل الدية)) ولأنه أكبر المعاني قدرًا وأعظم الحواس نفعًا فإن به يتميز من البهيمة ويعرف حقائق المعلومات ويهتدي إلى مصالحه ويتقي ما يضره ويدخل به في التكليف وهو شرط في ثبوت الولايات وصحة التصرفات وأداء العبادات فكان بإيجاب الدية أحق من بقية الحواس".

المبحث الثاني: مجال العقل في الإسلام

ولكن الإسلام بعد هذا التكريم كله وذلك الاهتمام قد حدد للعقل مجالاته التي يخوض فيها حتى لا يضل. وفي هذا تكريم له أيضًا لأنه محدود الطاقات والملكات فلا يستطيع أن يدرك كل الحقائق مهما أوتي من قدرة وطاقة على الاستيعاب والإدراك لذا فإنه سيظل بعيدًا عن متناول كثير من الحقائق وإذا ما حاول الخوض فيها التبست عليه الأمور وتخبط في الظلمات وفي هذا مدعاة لوقوعه في كثير من الأخطاء وركوبه متن العديد من الأخطار.

فأمر الإسلام العقل بالاستسلام والإمتثال للأمر الشرعي الصريح حتى ولو لم يدرك الحكمة والسبب في ذلك وقد كانت أول معصية لله ارتكبت بسبب عدم هذا الامتثال فحينما أمر الله سبحانه وتعالى إبليس بالسجود لآدم عليه السلام استكبر وعصى واستبد برأيه فقارن بين خلقه وخلق آدم عليه السلام قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ [ص: ٧٦] فلم يمتثل للأمر طلبًا للسبب الذي يسجد لأجله الفاضل للمفضول حسب رأيه فلما لم يدرك عقله السبب رفض الامتثال فكانت المعصية وكانت العقوبة. لذا منع الإسلام العقل من الخوض فيما لا يدركه ولا يكون في

متناول إدراكه كالذات الآلهية والأرواح في ماهيتها ونحو ذلك فقال عليه الصلاة والسلام ((تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله)) وقال ﷺ ((لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال هذا خلق الله فمن خلق الله؟ فمن وجد من ذلك شيئًا فليقل آمنت بالله)). وعن الروح قال تعالى وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي [الإسراء: ٨٥] فصرف الجواب عن ماهيتها لأنه ليس من شؤون العقل السؤال عنها ولا من مداركه. وكذلك الجنة ونعيمها والنار وجحيمها وكيفية ذلك وغيرها من الغيبيات التي ليست في متناول العقل ومداركه. وعلى هذا مضى المسلمون في العصر الأول من الإسلام عرفوا ما للعقل فدرسوه وحفظوه وما ليس له فاجتنبوه بل اجتنبوا من عرف بالأهواء والسؤال عن المتشابه فهذا "صبيغ بن عسل جعل يسأل عن متشابه القرآن في أجناد المسلمين حتى قدم مصر فبعث به عمرو بن العاص إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فلما أتاه الرسول بالكتاب فقرأه قال: أين الرجل؟ أبصر لا يكون ذهب فتصيبك مني العقوبة الوجيعة. فأتى به. فقال عمر: سبيل محدثه فضربه وأعاده إلى أرضه وكتب إلى أبي موسى الأشعري أن لا يجالسه أحد من المسلمين قال أبو عثمان النهدي فلو جاءنا ونحن مئة لتفرقنا عنه. ولا يعني هذا أن العصر الإسلامي كان خاليًا كل الخلو من الآراء الشاذة بل وجد في وقته عليه الصلاة والسلام ولكن كان لوجوده ﷺ ونزول الوحي حينئذ القضاء على تلك الآراء في مهدها فالمنافقون قالوا يوم أحد عن إخوانهم لَّوْ كَانُواْ عِندَنَا مَا مَاتُواْ وَمَا قُتِلُواْ [آل عمران: ١٥٦] فهل هذا إلا تصريح بإنكار القدر. وقالت طائفة من المشركين لَوْ شَاء اللهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلا آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ [النحل: ٣٥] فهل هذا إلا تصريح بالجبر.

بل إن منهم من جادل في ذات الله وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ [الرعد: ١٣].

ولكن هذه الآراء لم يتبنها أصحابها ويدعوا لها ويؤلفوا عنها وينشروها بين الناس بل كانت تنطفئ في مهدها كما ذكرنا.

المبحث الثالث: نشأة الفرق العقلية وبعد وفاته عليه الصلاة والسلام وانقطاع الوحي

بدأ بعض الأفراد بنشر بعض هذه المذاهب الباطلة فهذا معبد بن خالد الجهني أول من تكلم في القدر فقال "لا قدر والأمر أنف" وقد أخذ ذلك من رجل نصراني من أهل العراق أسلم ثم تنصر اسمه "أبو يونس سنسويه" من الأساورة.وقد أخذ عن معبد هذا غيلان الدمشقي وهو الذي نشره بين المسلمين وقتل من أجله وقد أنكر عليهم مذهبهم هذا وتبرأ منهم المتأخرون من الصحابة كعبد الله بن عمر وجابر بن عبدالله وأبي هريرة وابن عباس وأنس ابن مالك وعبدالله بن أبي أوفى وعقبة بن عامر الجهني.وأساس فكرة القدرية إنكار القدر وإن للإنسان مطلق الحرية في أفعاله لا سلطان لأحد على إرادته وعلى النقيض من ذلك نشأت فرقة أخرى تقول بأن الإنسان مجبور في أفعاله لا اختيار له ولا قدرة كالريشة المعلقة في الهواء... وتسمى تلك الفرقة بالجبرية. ونشأت فرق أخرى كثيرة بعد هذا كان من أهمها: فرقة المعتزلة التي أخذت برأي معبد الجهني من إنكار القدر وأضافت إليه آراء أخرى سنذكرها فيما بعد. ولم تزل العلوم العقلية تنمو وتتسع مع توسع الفتوح الإسلامية وكثرة ترجمة كتب البلاد المفتوحة فتعددت المشارب وتنافست تلك الفرق على المناظرات فيما بينهم والجدل. فإذا علماؤهم لا يتحدثون إلا عن المنطق وحدوده وقضاياه وأقيسته فألفت الكتب وعقدت المناظرات وكثرت المناقشات والمجادلات فإذا بمؤلفاتهم تغص بالمصطلحات الفنية كالجوهر والعرض والهيولي والصورة والقياس والقضايا السالبة والموجبة وقاوم هذا بعض أئمة المسلمين ممن لم يكن له اطمئنان إلى هذه الفلسفة وإلى ألفاظها ومصطلحاتها ولكي ندرك مقام العقل في خضم هذه المعارك

العلمية ينبغي لنا أن نقول أن العقل لم يسلم من مذهب التضاد الذي ساد بين تلك الفرق فذهبت فرقة إلى امتهان العقل واحتقاره واعتقدوا في بعض البله - مع تركه لمتابعة الرسول في أقواله وأفعاله وأحواله - أنه من الأولياء وفضلوهم على متبعي طريقة الرسول ﷺ.واستدلوا لمذهبهم هذا بما روى عن رسول الله ﷺ أنه قال ((اطلعت على الجنة فرأيت أكثر أهلها البله)) وبحديث ((أكثر أهل الجنة البله)) وفي هذا قال شاعرهم:

هم معشر حلوا النظام وخرقوا السـ... ياج فلا فرض لديهم ولا نفل

مجانين إلا أن سر جنونهم... عزيز على أبوابه يسجد العقل

ويجيبنا الغزالي عن سبب ذمهم للعقل "فإن قلت فما بال أقوام من المتصوفة يذمون العقل والمعقول فاعلم أن السبب فيه أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات وهو صنعة الكلام فلم يقدروا على أن يقرروا عندهم أنكم أخطأتم في التسمية إذ كان ذلك لا ينمحي عن قلوبهم بعد تداول الألسنة به ورسوخه في القلوب فذموا العقل والمعقول وهو المسمى به عندهم".

ولعل بطلان مذهب هذه الفرقة ظاهر إذ أنها لا تستند إلى شرع ولا إلى عقل وإلى هذا يرجع فيما أرى سبب عدم اشتهارها فلذا لم يهتم بها أحد من العلماء. أما أنها لا تستند إلى شرع فإن جل ما استندوا إليه الحديثان السابقان وهما ضعيفان أما الأول فلأن في سنده مصعب بن ماهان قال في التقريب صدوق عابد كثير الخطأ، وفيه أيضًا أحمد بن عيسى الخشاب قال ابن عدي له مناكير ثم ساق له هذا الحديث. أما الحديث الثاني فقال ابن عدي منكر وقال المناوي "ووجه ضعفه ما قاله الهيتمي أن فيه سلامة بن روح وثقه ابن حبان وغيره وضعفه أحمد بن صالح وغيره وقال ابن

الجوزي "لا يصح" وقال الدراقطني تفرد به سلامه عن عقيل وهو ضعيف".ثم إنه لا يراد بالأبله - الذي لا عقل له - بل المراد به الغافل عن الشر المطبوع على الخير.

وأما أنها لا تستند إلى عقل فلمنافاتها له وإسقاطها لقيمته. وكما قلنا أن بطلان مذهب هذه الفرقة ظاهر لا يحتاج إلى طويل جدال وإنما ذكرته لإعطاء صورة عن تفاوت المذاهب في تلك الفترة في كل أمر مهما كان وضوح الحق فيه. هذا ما ذهبت إليه تلك الفرقة. وذهبت فرق أخرى إلى المبالغة في تقديس العقل وإعطائه أكثر من حقه في مقابلة الأمور والاعتقادات الشرعية. وأكثر من اشتهر عنها هذه الطريقة فرقة "المعتزلة" حتى أطلق عليهم المستشرقون اسم "العقليين" لذا فإني أعتبر هذه المدرسة المدرسة العقلية الأولى - كما ذكرنا سابقا - وهي المدرسة العقلية القديمة بالنسبة للمدرسة العقلية الحديثة موضوع بحثنا. نظرًا للصلة بين المدرستين ينبغي لنا أن نلم بالقديمة دراسة تاريخها وأصولها ومناهجها حتى يتسنى لنا أن نعرف مدى ارتباط المدرستين ببعض وجوه الشبه ووجوه الاختلاف بينهما.

المبحث الرابع: مفهوم العقل عند المعتزلة

أما عند أصحابنا من علماء الكلام (وأعني بهم المعتزلة خاصة) فكيف تطورت أحوالهم حتى ضاهوا الشرع بعقولهم وجعلوه حاكمًا على النصوص لا محكومًا لها؟ فأقول: (لما ظلمت الأرض وبعد عهد أهلها بنور الوحي وتفرقوا في الباطل فرقًا وأحزابًا لا يجمعهم جامع ولا يحصيهم إلا الذي خلقهم فإنهم فقدوا نور النبوة ورجعوا إلى مجرد العقول فكانوا كما قال ﷺ فيما يروي عن ربه أنه قال: ((إني خلقت عبادي حنفاء وأنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمتْ عليهم ما أحللتُ لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا وإن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب)). فكان أهل العقول كلهم في مقته

إلا بقايا متمسكين بالوحي فلم يستفيدوا بعقولهم حين فقدوا نور الوحي إلا عبادة الأوثان أو الصلبان أو النيران أو الكواكب والشمس والقمر أو الحيرة والشك أو السحر أو تعطيل الصانع والكفر به فاستفادوا بها مقت الرب سبحانه لهم وإعراضه عنهم فأطلع الله شمس الرسالة في تلك الظلم سراجًا منيرًا وأنعم بها على أهل الأرض في عقولهم وقلوبهم ومعاشهم ومعادهم نعمة لا يستطيعون لها شكورًا فأبصروا بنور الوحي ما لم يكونوا بعقولهم يبصرونه ورأوا في ضوء الرسالة ما لم يكونوا بآرائهم يرونه فكانوا كما قال الله تعالى: اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ [البقرة: ٢٥٧] وقال: (آلر كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد) وقال تعالى: وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا [الشورى: ٥٢] وقال تعالى: أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا [الأنعام: ١٢٢] فمضى الرعيل الأول في ضوء ذلك النور لم تطفئه عواصف الأهواء ولم تلتبس به ظلم الآراء وأوصوا من بعدهم أن لا يفارقوا النور الذي اقتبسوه منهم وأن لا يخرجوا عن طريقتهم)).فكان من شأن الصحابة أنهم لم يقدموا عقولهم بين يدي الله ورسوله ﷺ بل كان دليل أحدهم إذا استدل إنما هو آية من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ. فهذا أبو سعيد الخدري رضي الله عنهما لما سمع بمقالة ابن عباس رضي الله عنهما الأولى في الربا -قبل أن يرجع عنها- وهي حديث (إنما الربا في النسيئة) قال أبو سعيد له (أرأيت هذا الذي تقول شيء سمعته من رسول الله ﷺ أو وجدته في كتاب الله عز وجل؟).

فهاتان هما الحجتان الملزمتان للناس عند الصحابة: كتاب من الله أو سنة من رسوله ﷺ مصداقًا لقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ

[النساء:٥٩] وكان أحدهم رَضِيَ اللهُ عَنْهُم يغضب إذا عورض حديث رسول الله ﷺ بقول غيره من البشر ولو كان من حكماء اليونان! فقد جاء في صحيح مسلم أن عمران بن حصين رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا ذكر لأصحابه حديث رسول الله ﷺ أنه قال: ((الحياء لا يأتي إلا بخير، فقال أحدهم وهو بشير بن كعب أنه مكتوب في الحكمة أن منه وقارًا ومنه سكينة فقال عمران: أحدثك عن رسول الله ﷺ وتحدثني عن صحفك! وفي رواية: فغضب عمران حتى احمرتا عيناه وقال: ألا أراني أحدثك عن رسول الله ﷺ وتعارض فيه، قال فأعاد عمران الحديث. قال فأعاد بشير. فغضب عمران قال فمازلنا نقول فيه: إنه منا يا أبا نجيد إنه لا بأس به)). قال النووي (وقولهم إنه منا لا بأس به معناه ليس هو ممن يتهم بنفاق أو زندقة أو بدعة أو غيرها مما يخالف به أهل الاستقامة).إذن فالصحابة لم يعارضوا ولم يرضوا بمعارضة حديث رسول ﷺ بغيره من المعقولات، وإذا أشكل عليهم شيء من ذلك كانوا يوردون إشكالاتهم على النبي ﷺ فيجيبهم عنها وكانوا يسألونه عن الجمع بين النصوص التي يوهم ظاهرها التعارض، ولم يكن أحد منهم يورد عليه معقولًا يعارض النص البتة، ولا عرف فيهم أحد -وهم أكمل الأمم عقولًا - عارض نصًا بعقله يومًا من الدهر، وإنما حكى الله سبحانه ذلك عن الكفار، كما تقدم، وثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: ((من نوقش الحساب عذب، فقالت عائشة: يا رسول الله، أليس الله يقول: فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا [الانشقاق:٧ - ٨]. فقال: بلى ولكن ذلك العرض ومن نوقش الحساب عذب))، فأشكل عليها الجمع بين النصين حتى بين لها صلوات الله وسلامه عليه أنه لا تعارض بينهما وأن الحساب اليسير هو العرض الذي لابد أن يبين الله فيه لكل عامل عمله، كما قال تعالى: يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنكُمْ خَافِيَةٌ [الحاقة:١٨]. حتى إذا ظن أنه لن ينجو نجاه الله تعالى بعفوه ومغفرته ورحمته

فإذا ناقشه الحساب عذبه ولابد. ولما قال: ﷺ ((لا يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة قالت له حفصة: أليس الله يقول: وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا [مريم:٧١] قال: ألم تسمعي قوله تعالى ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا [مريم:٧٢]))، فأشكل عليها الجمع بين النصين وظنت الورود دخولها كما يقال ورد المدينة إذا دخلها فأجاب النبي ﷺ بأن ورود المتقين غير ورود الظالمين فإن المتقين يردونها ورودًا ينجون به من عذابها والظالمين يردونها ورودًا يصيرون جثيًا فيها به. فليس الورود كالورود)

إلى غير ذلك من مراجعتهم لرسول الله ﷺ (فلما كان في أواخر عصرهم حدثت الشيعة والخوارج، والقدرية والمرجئة، فبعدوا عن النور الذي كان عليه أوائل الأئمة، ومع هذا فلم يفارقوه بالكلية، بل كانوا للنصوص معظمين، وبها مستدلين، ولها على العقول والآراء مقدمين، ولم يَدَّع أحد منهم أن عنده عقليات تعارض النصوص، وإنما أتوا من سوء الفهم فيها، والاستبداد بما ظهر لهم منها، دون من قبلهم، ورأوا أنهم إن اقتفوا أثرهم كانوا مقلدين لهم فصاح بهم من أدركهم من الصحابة وكبار التابعين من كل قطر، ورموهم بالعظائم، وتبرءوا منهم، وحذروا من سبيلهم أشد التحذير، ولا يرون السلام عليهم ولا مجالستهم، وكلامهم فيهم معروف في كتب السنة، وهو أكثر من أن يذكر هاهنا، فلما كثرت الجهمية في أواخر عصر التابعين كانوا هم أول من عارض الوحي بالرأي، ومع هذا كانوا قليلين أولًا مقموعين مذمومين عند الأئمة، وأولهم شيخهم الجعد بن درهم، وإنما نفق عند الناس بعض الشيء لأنه كان معلم مروان بن محمد وشيخه ولهذا كان مروان يسمى مروان الجعدي وعلى رأسه سلب الله بني أمية الملك والخلافة وشتتهم في البلاد ومزقهم كل ممزق ببركة شيخ المعطلة النفاة، فلما اشتهر أمره في المسلمين، طلبه خالد بن عبد الله القسري،

وكان أميرًا على العراق، حتى ظفر به، فخطب الناس في يوم الأضحى، وكان آخر ما قال في خطبته: أيها الناس، ضحوا تقبل الله ضحاياكم، فإني مضحٍ بالجعد بن درهم فإنه زعم أن الله لم يكلم موسى تكليمًا، ولم يتخذ إبراهيم خليلًا، تعالى الله عما يقول الجعد علوًا كبيرًا ثم نزل فذبحه في أصل المنبر، ثم طفئت تلك البدعة فكانت كأنها حصاة رمي بها، والناس إذ ذاك عنق واحد أن الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه موصوف بصفات الكمال ونعوت الجلال وأنه كلم عبده ورسوله موسى تكليمًا وتجلى للجبل فجعله دكًا هشيمًا إلى أن جاء أول المائة الثالثة، وولي على الناس عبد الله المأمون، وكان يحب أنواع العلوم، وكان مجلسه عامرًا بأنواع المتكلمين في العلوم، فغلب عليه حب المعقولات، فأمر بتعريب كتب اليونان، وأقدم لها المترجمين من البلاد، فعربت له، واشتغل بها الناس، والملك سوق ما سوق فيه جلب إليه، فغلب على مجلسه جماعة من الجهمية ممن كان أبوه الرشيد قد أقصاهم وتتبعهم بالحبس والقتل فحشوا بدعة التجهم في أذنه وقلبه فقبلها، واستحسنها، ودعا الناس إليها، وعاقبهم عليها)). ومنذ ذلك الحين تميزت فرقة أهل الاعتزال بمغالاتها في العقل ومقاييسه وتقديمه على ما يظن مخالفًا له من النصوص الشرعية وعرفت بذلك بين فرق الإسلام المختلفة. والذي دعاهم إلى هذا الالتفاف حول العقل في ظني أمور كثيرة -والعلم عند الله تعالى- منها: أولًا: أخذهم من تراث الأولين من فلاسفة اليونان ممّن لم ينعموا بمصاحبة وحي إلهي يقود مسيرتهم فصاروا يقضون في شؤونهم كلها بهذا العقل الذي زادوا من سلطانه وانفراده فكانت مصنفات أولئك الفلاسفة تضم المقاييس العقلية في شكل منطق يتحاكم إليه في القضايا العقلية. فتابعهم في ذلك المتكلمون والمعتزلة من أهل الإسلام وأعجبوا بصنيعهم ذلك. وكل هذا بفضل جهود الترجمة التي قام بها بعض الخلفاء فأوقعوا الأمة في هذه

المصائب المتتالية من حيث ظنوا أنهم يحسنون صنعًا بها.

ويشهد لذلك: أن المعتزلة لم يعلُ صيتهم وتظهر عقلانيتهم واضحة إلا في عهد الخليفة المأمون الذي مهّد السبيل للاقتباس من كتب اليونان وأعانهم عليها. حتى أحدثت الفلسفة - كما يقول زهدي حسين - (في حياتهم انقلابًا خطيرًا وفي تفكيرهم ثورة عنيفة لأنهم بعد أن وقفوا على مواضيعها وتعمقوا فيها أحبوها لذاتها وتعلقوا بها فنتج عن ذلك أمران:

أنهم صاروا يعظمون الفلاسفة اليونان وينظرون إليهم نظرة أسمى وأقدس من نظرتنا إليهم اليوم ويضعونهم في مرتبة تقرب من عتبة النبوة. ثم آمنوا بأقوالهم واعتبروها كما يقول أوليري مكملة لتعاليم دينهم. وانهمكوا لذلك في إظهار الاتفاق الجوهري بينها فبدأ عمل المعتزلة الآخر المهم ألا وهو التوفيق بين الدين الإسلامي وبين الفلسفة اليونانية.. ذلك العمل الذي تركوه لمن خلفهم من الفلاسفة المسلمين كابن رشد والفارابي والكندي الذين قاموا بنصيبهم فيه وكانوا لا يقلون عنهم عناية به وتحمسًا له. أن المعتزلة أخذوا يبتعدون عن أهدافهم الدينية ويهملون تدريجيًا عقائدهم اللاهوتية ويزدادون انصرافًا إلى المسائل الفلسفية حتى جاء وقت كادت جهودهم فيه تقتصر على البحث في مواضيع الفلسفة البحتة كالحركة والسكون والجوهر والعرض والموجود والمعدوم والجزء الذي لا يتجزأ إن اشتغال المعتزلة بالتوفيق بين الدين والفلسفة وشغفهم بالأبحاث الفلسفية وتعمقهم فيها جعلهم يتأثرون بالفلسفة كثيرًا ويصبغون بها معظم أقوالهم. ولهذا قال شتينز: إن الاعتزال في تطوراته الأخيرة كان أكثره متأثرًا بالفلسفة اليونانية)). فإن قيل بأنهم قد سبقوا هذه الترجمة. فنقول إن ترجمة تراث الأقدمين ليست مقصورة على الخليفة المأمون ولكنه هو الذي تولى كِبْرها. فقد بدأت الترجمة كما يُذكر في عهد الخليفة المنصور

الذي أوعز إلى ابن المقفع بترجمة بعض كتب المنطق ككتاب (المقولات) (وبعد مضي عصر المنصور أتى عصر المهدي وانتهى ومر عصر الهادي بعد عصر المهدي دون أن تُؤثر عنهما أو عن واحد من الأشخاص البارزة في وقتهما شيء يتعلق بالترجمة في عمومها فضلًا عن ترجمة الفلسفة بمعناها الخاص). أما الرشيد فقد أمر بإعادة ترجمة الكتب التي سبقت ترجمتها في العهود التي قبله أكثر من تشجيعه على ترجمة كتب جديدة. ثم جاء عصر المأمون وهو العصر الذهبي للترجمة كما يقال. قال ابن صاعد في طبقات الأمم (لما أفضت الخلافة إلى المأمون تمم ما بدأ به جده المنصور فأقبل على طلب العلم من مواطنه واستخراجه من معادنه بفضل همته الشريفة! وقوة نفسه الفاضلة! فداخل ملوك الروم وأتحفهم وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة فبعثوا إليه بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطو وبقراط وغيرهم من الفلاسفة فاختار لها مهرة التراجمة وكلفهم إحكام ترجمتها فترجمت له على غاية ما يمكن ثم حض الناس على قراءتها ورغبهم في تعليمها).

قلت: والذي دعاه إلى هذه الهمة في الترجمة تشربه بمبدأ الاعتزال القائم على العقل ومقاييسه واستصغاره لنصوص الوحي -لا سيما الحديث- أن تفي بحاجات الأمة. إضافة إلى جلساء السوء من رموز الاعتزال وما يُذكر عنه من حبه للاطلاع والاستزادة من ثقافات الآخرين.

وأما اقتباس المعتزلة من تراث الديانة اليهودية والمسيحية فليس هذا مكانه لأن الحديث عن العقل والعقلانية التي تميزت بها الثقافة اليونانية دون غيرها فلهذا قصرت القول على كيفية استفادتهم منها. ثانيًا: ومما جعلهم ينحون هذا الاتجاه العقلاني هو ضعفهم في مجال الرواية وجهلهم لعلم الحديث النبوي واقتصارهم على آيات القرآن وبعض الأحاديث التي رأوا أنها تؤيد أقوالهم. فهذا الضعف في علم

الحديث قد ألجأهم إلى المعقولات ليعوضوا بها ما عندهم من نقص ويسدوا به ثغرات مذهبهم. وهذا مصداق ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال (إن أصحاب الرأي أعداء السنة أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها وتفلتت منهم فلم يعوها واستحيوا حين سئلوا أن يقولوا لا علم لنا فعارضوا السنة برأيهم إياك وإياهم).

ومما صد كثيرًا منهم عن طلب الحديث والسعي وراء حلقاته ما رأوه من كثرة الوضع وانتشار الأحاديث الضعيفة بين رواة الحديث واختلاطها بالصحيح منه وكان من تلك الأحاديث ما يعارض المعقول فظنوا لجهلهم أن لا ضابط يفرق بين الصحيح والسقيم منها. وإن زعم ذلك أهل الحديث. فرأوا أن الرأي الصائب أن يدعوا صحيحها وسقيمها وأن يقتصروا على ما يوافق بدعهم وآراءهم منها. ولا يخفى على دارس أن الأحاديث قد دُسَّ في جملتها -لأغراض شتى- الموضوعات والمكذوبات على رسول الله ﷺ حتى راجت على بعض العلماء فاحتجوا بها لا في الفقه وحده بل في أمور العقيدة. خاصة مسائل الصفات ولذا أنكر بعض المحققين كابن قدامة تلك الأحاديث الضعيفة والموضوعة ورواياتها ضمن عقائد السلف. قال ابن قدامة: (ينبغي أن يُعلم أن الأخبار الصحيحة التي ثبتت بها صفات الله تعالى هي الأخبار الصحيحة الثابتة بنقل العدول الثقات التي قبلها السلف ونقلوها ولم ينكروها ولا تكلموا فيها. وأما الأحاديث الموضوعة التي وضعتها الزنادقة ليلبسوا بها على أهل الإسلام أو الأحاديث الضعيفة إما لضعف رواتها أو جهالتهم أو لعلةٍ فيها فلا يجوز أن يقال بها ولا اعتقاد ما فيها بل وجودها كعدمها. وما وضعته الزنادقة فهو كقولهم الذي أضافوه إلى أنفسهم فمن كان من أهل المعرفة بذلك وجب عليه اتباع الصحيح واطراح ما سواه ومن كان عاميًا ففرضه تقليد العلماء وسؤالهم لقول الله تعالى وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلاَّ رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ

تَعْلَمُونَ [الأنبياء:٧] وإن أشكل عليه علم ذلك ولم يجد من يسأله فليقف وليقل: آمنت بما قاله رسول الله ﷺ ولا يثبت بها شيئًا، فإن كان هذا مما قاله رسول الله ﷺ فقد آمن به وإن لم يكن منه فما آمن به). وقال شيخ الإسلام ابن تيمية منكرًا على أبي يعلى روايته لبعض تلك الأحاديث الضعيفة في الصفات (والمقصود هنا أن ما لم يكن ثابتًا عن الرسول لا نحتاج أن ندخله في هذا الباب سواء احتيج إلى تأويل أو لم يحتج).

لكن لا يعني رواج تلك الأحاديث على قلة من العلماء -غير المحدّثين- اجتهدوا في إدخالها ضمن عقائد السلف أن ندع الحديث جملة ونفر منه إلى غيره. فهل هذا إلا تولية للأدبار عن الدين كله؟ بل كان الأولى بهؤلاء أن يجتهدوا في معرفة الأحاديث الصحيحة التي لا تعارض المعقول أبدًا ويميزوا بينها وبين ضعيف الحديث كما فعل جهابذة الحديث ونقاده الذي اصطفاهم الله لذلك.

واعلم أن هذا الاختلاط في الأحاديث كان لِحكَم لا يحصيها إلا الله سبحانه: منها أن يظل كلامه تعالى متميزًا عن غيره من كلام البشر ولو كان كلام رسول الله ﷺ، ومنها أن تكون فتنة للجهلة وأصحاب القلوب المريضة وامتحانًا يميز الله فيه الخبيث من الطيب، ومنها أن تظهر براعة علماء الحديث. ومنها أن يأجرهم الله تعالى على صبرهم واجتهادهم في تمييز الأحاديث، ومنها أن يتنافس العلماء في الصالحات، ومنها أن تكثر العلوم الإسلامية وتتنوع وينتشر لأجل ذلك طلب العلم والسعي فيه، ومنها أن يظهر فضل هذه الأمة في حفظ دين نبيها وأقواله والحرص على جمعها وتهذيبها بخلاف غيرها من الأمم ممن حرف وبدل، ومنها أن يغتاظ الشيطان وحزبه إذا رأوا هذا الجد من الأمة في حفظ سنة نبيها ﷺ، وحكم أخرى غيرها.

ثم اعلم أنه برغم هذا الاختلاط الظاهر في الأحاديث فإن سنة النبي ﷺ تظل

محفوظة من قبل الله لا يشك مسلم في ذلك لأنه تعالى تكفل بحفظها في قوله: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ [الحجر: ٩] وقوله: وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ [النحل: ٤٤] وقوله: أَطِيعُوا الرَّسُولَ [التغابن: ١٢] فإذا اعتُقِد أن بعضًا من تلك الأحاديث قد فقدت أو اختلطت بغيرها حتى لم تعد تعرف فكيف يطاع الرسول ﷺ الذي أمر به تعالى؟ وكيف يُرَدُّ إلى حُكمه عند الاختلاف؟ فهل هذا إلا تكليف ما لا يطاق؟ وهل هذا إلا إيذانٌ بعدم كمال الدين واستمراره إلى يوم القيامة؟ وأيضًا فهذه الأحاديث (ما اختلطت إلا على الجاهلين بها فأما العلماء بها فإنهم ينتقدونها انتقاد الجهابذة الدراهم والدنانير فيميزون زيوفها ويأخذون جيادها ولئن دخل في غمار الرواة من وسم بالغلط في الأحاديث فلا يروج ذلك على جهابذة أصحاب الحديث ورتوت العلماء حتى إنهم عدو أغاليط من غلط في الأسانيد والمتون بل تراهم يعدون على كل رجل منهم في كم حديث غلط وفي كم حرف حرّف وماذا صحف؟ فإذا لم يرج عليهم أغاليط الرواة في الأسانيد والمتون والحروف فكيف يروج وضع الزنادقة وتوليدهم الأحاديث).

ثالثًا: مما صرفهم عن المأثورات إلى تلك المعقولات هو حب التمايز على الآخرين وشهوة الانفراد بشيء غير معروف عند عامة الناس ليذكروا به ولا يكونوا كغيرهم من جملة أهل الحديث. وهذا السبب لم يزل في الناس قديمًا وحديثًا فلو تدبرت حال كثير من أهل البدع لوجدت النشأة الأولى لهم هذه الشهوة الخفية. قال الإمام أبو القاسم الأصبهاني واصفًا حال هؤلاء العقلانيين (إني تدبرت هذا الشأن فوجدت عظم السبب فيه أن الشيطان صار بلطيف حيلته يسوّل لكل من أحس من نفسه بفضل ذكاء وذهن، يوهمه أنه إن رضي في علمه ومذهبه بظاهر السنّة، واقتصر على واضح بيان منها كان أسوة العامة، وعدّ واحدًا من الجمهور والكافة، فحرّكهم

بذلك على التنطع في النظر، والتبدع بمخالفة السنّة والأثر، ليبينوا بذلك عن طبقة الدهماء، ويتميزوا في الرتبة عمّن يرونه دونهم في الفهم والذكاء، واختدعهم بهذه المقدمة حتى استزلهم عن واضح المحجة، وأورطهم في شبهات تعلقوا بزخارفها، وتاهوا في حقائقها، ولم يخلصوا منها إلى شفاء نفس، ولا قبلوها بيقين علم، ولما رأوا كتاب الله تعالى ينطق بخلاف ما انتحلوه، ويشهد عليهم بباطل ما اعتقدوه، ضربوا بعض آياته ببعض وتأولوها على ما سنح لهم في عقولهم، واستوى عندهم على ما وضعوه من أصولهم، ونصبوا العداوة لأخبار رسول الله ﷺ ولسننه المأثورة عنه، وردّوها على وجوهها وأساءوا في نقلتها القالة، ووجهوا عليهم الظنون، ورموهم بالتزيد، ونسبوهم إلى ضعف المنّة، وسوء المعرفة بمعاني ما يروونه من الحديث، والجهل بتأويله، ولو سلكوا سبيل القصد ووقفوا عندما انتهى بهم التوقيف، لوجدوا برد اليقين وروح القلوب، ولكثرت البركة وتضاعف النماء، وانشرحت الصدور، ولأضاءت فيها مصابيح النور، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم).

هذه الأسباب الثلاثة: تأثرهم بالعلم الوافد وضعفهم في علم الحديث وشهوة التفاضل على الغير. هي في نظري أهم الأسباب التي أدارت وجوه القوم إلى العقل والعقلانية وألجأتهم إليها. إذن هذا هو حال العقلانيين الأوائل في هذه الأمة. فرقة سادت قليلًا ثم بادت. قال الدكتور مصطفى الشكعة (أما المعتزلة فقد اندثر حزبهم كمذهب قائم بذاته فلم نعد في عصرنا الحديث نسمع عن الواصلية أو الهذيلية أو النظامية أو الجاحظية أو البشرية أو الجبائية إلى غير ذلك من المدارس الاعتزالية الفرعية. وإنما ذاب المذهب في تعاليم الشيعة الإمامية والشيعة الزيدية بحيث أخذ المذهبان أطيب ما عند المعتزلة من أفكار! واطرحا ما قد توسط فيه علماء الاعتزال

من تطرف واندفاع)).

قلت: ولكن بقيت من أصولها الفكرية الأصل الذي يغالي في دور العقل في أمور الشريعة وأصبح منارًا يهدي العقلانيين إلى سبيل الرشاد! ويدفعهم عن طريق الفساد!. ثم جاء بعد المعتزلة آحاد الفلاسفة الإسلاميين المفترقين مكانًا وزمانًا فزادوا في الميل إلى تلك المعقولات فكانت هي رأس مالهم. ولقد كانوا كما قال أحمد أمين (فلاسفة أولًا ودينيين آخرًا. لا ينظرون إلى الدين إلا عند ما تتعارض نظرية فلسفية مع الدين فيجدوا للتوفيق بينهما). فلذا لم يؤثروا في حياة المسلمين كتأثير المعتزلة الذي خلطوا الدين بالكلام وموَّهوا على المسلمين بنصرة دينهم. وإنما اندثرت أفكارهم النظرية بموتهم فلم تبن مجتمعًا ولم تُقم على سلطة ولكنهم تلازموا وإياهم في تعظيم (العقل) لأنه كما قلت بضاعتهم الوحيدة، فهذا الرازي يتحدث كثيرًا عن العقل في كتبه. ويأتي بعده ابن سينا فيغلو في العقل إلى أن أطلقه على الله تبارك وتعالى. وأقربهم مودة إلى العقلانيين فيلسوف المغرب ابن رشد. إذن بعد موت المعتزلة لم تقم فرقة واحدة تدعو إلى إعلاء العقل على حساب غيره وإنما لم تخل الأمة من أفراد يرفعون أصواتهم بين الحين والآخر مطالبين بتلك الفكرة لأسباب متنوعة. ويحضرني منهم فيلسوف المعرة - كما يُسَمّى - الشاعر أبا العلاء المعري. وهو من ملاحدة الشعراء في كثرة اعتراضه على الشرع بل على الديانات كلها. وتمجيده للعقل والإيمان الإلهي المجرد يقول عنه طه حسين (لا يؤمن إلا للعقل وحده فخالف بهذا أهل السنة لأنهم يقدسون الشرع على العقل وإن آمنوا به وخالف مذهب المعتزلة لأنهم على تقديسهم للعقل يتخذون الشرع لنظرهم أصلًا ودليلًا يعتزون به ويلجئون إليه). ويقول الدكتور عمر فروخ (يعتقد المعري أن من اتسع عقله لم يضل هذا إذا كان له عقل! أما إذا لم يكن له عقل فهو يعمل أعماله

بالتقاليد أو يساق إليها كالعجماوات. ولم يكتف المعري بأن يحكم العقل في الأمور التي جرت العادة بتحكيمه فيها بل أراد أن يكون العقل والفكر في أكثر الأغراض التي تناولها المعري في لزومياته حتى في العبادات وهو في كل ذلك يزدري شيئين ازدراءً شديدًا التقليد والأخبار المروية. ولذلك تراه يتلقى كل خبر مروي أو كل عادة شائعة بميزان العقل).

قلت: وهذا مصدق لما نبهتك عليه سابقًا من أن انتشار الأحاديث الضعيفة والموضوعة كان صارفًا لبعض الجهلة في الحديث - كالمعري مثلًا - إلى إعظام دور العقل. فهو يقول ناصحًا للأمة:

خذوا في سبيل العقل تهدوا بهديه... ولا يرجون غير المهيمن راج

ولا تطفئوا نور المليك فإنه... ممتع كل من حجا بسراج

ويقف متحيرًا أمام بعض الأحاديث الضعيفة التي تخالف العقل فيقول:

جاءت أحاديث إن صحت فإن لها... شأنًا ولكن فيها ضعف إسناد

فشاور العقل واترك غيره هدرًا... فالعقل خير مشير ضمه النادي

أي لا تتعب نفسك بدراسة علم الحديث ومصطلحه وإنما انبذ ذلك كله وشاور عقلك!.

ويقول:

عليك العقل وافعل ما رآه... جميلًا فهو مشتار الشوار

وهو الإمام والقائد للإنسان

كذب الظن لا إمام سوى... العقل مقيمًا في صبحه والمساء

ويبلغ الغلو في تمجيد العقل عند هذا الملحد إلى أن ينزله منازل الأنبياء! كما صنع المعتزلة بالنصوص فهو يقول:

أيها الغِر إن خُصصت بعقل... فاسألنه فكل عقل نبي!

لم يكن أبو العلاء معتزليًا كما ذكر طه حسين، فهو عندما أشاد بالعقل وقدسه قد ذم المعتزلة في شعره كثيرًا وأعلن البراءة من مقولاتهم. خاصة قولهم بالقدر فهو يقول:

جنوا كبائر آثام وقد زعموا... أن الصغائر تجني الخلد في النار

وينصح سامعه بأن لا يكون منهم:

لا تعش مجبرًا ولا قدريًا... واجتهد في توسطٍ بين بينا

ويخبر عن نفسه أنه بمعزل عنهم:

ارجوا واعتزلوا فإني... عن مقالتكم بمعزل

أي كونوا مرجئة أو معتزلة فلست معكم. يقول الدكتور عمر فروخ (قد يعجب أحدنا فيقول إن المعري يهاجم المعتزلة مع أنهم يفضلون العقل على النقل كما يفعل هو. أجل إنه ليس معتزليًا وإن كان يرى رأي المعتزلة في تفضيل العقل على ما روي في الدين من أخبار وإنما هو يهاجم من المعتزلة أولئك الذين يضيعون أوقاتهم وأوقات غيرهم بالجدل العقيم لا الذين يحلون العقل مرتبة سامية). فهو يلتقي معهم في العقلانية دون أصولهم الأخرى. ودعاه إلى ذلك ما دعاهم فإن النفوس والأهواء واحدة.

المبحث الخامس: من مباحث المعتزلة المجافية للعقل والمخالفة للسنة

حين يذكر اسم المعتزلة يتبادر إلى الذهن أنهم القوم الذين يمجدون العقل وبالتالي يربأون به وبأنفسهم عن الخوض في مسائل لا تمت إلى العقل بصلة إلا أن تاريخ المعتزلة يثبت خلاف ذلك حين تناول بعضهم بحث مسائل يجوز وصفها بأنها تافهة: من ذلك مثلا: ١ - بحثهم في مصير اليد المقطوعة لرجل مؤمن كفر بعد القطع

أو لرجل كافر آمن بعد القطع ؟

٢ - وبحثهم في عوض البهائم وقد انقسموا إلى خمسة أقوال، منها:

أ- قول قوم: إن الله سبحانه يعوضها في المعاد وإنها تنعم في الجنة وتصور في أحسن الصور فيكون نعيمها لا انقطاع له.

ب- وقال جعفر بن حرب والإسكافي: قد يجوز أن تكون الحيات والعقارب وما أشبهها من الهوام والسباع تعوض في الدنيا أو في الموقف ثم تدخل جهنم فتكون عذابا على الكافرين ولا ينالهم من ألم جهنم شيء كما لا ينال خزنة جهنم.

٣ - كما نظروا في عقول هذه البهائم هل سيكلمها الله أم تبقى على حالها في الدنيا؟ وبحثوا مسألة اقتصاص الله من بعضها لبعض

٤ - ونظر الخابطية أصحاب أحمد بن خابط (ت ٣٣٢هـ) والحدثية (أصحاب الفضل الحدثي (ت ٢٥٧هـ) في أصناف الحيوانات فأقروا أن كل صنف من الحيوانات أمة على حدة ولها رسول ؟

٥ - وبحثوا في عقاب الأطفال؟: فقال أكثر المعتزلة أن الله سبحانه يؤلمهم عبرة للبالغين، ثم يعوضهم، ولولا أنه يعوضهم لكان إيلامه إياهم ظلما. إلا أن إجماعهم يذهب إلى أنه لا يجوز أن يؤلم الله سبحانه الأطفال في الآخرة ولا يجوز أن يعذبهم.

٦ - ولعل من أغرب المسائل التي أدلى فيها بعض فرق المعتزلة وهم الخابطية والحدثية برأيهم وكان رأيهم واضح الانحراف وهو إثباتهم الألوهية للمسيح هذا المعتقد الذي حرك جمهور المعتزلة لنفي صفات الله وجعلوا كلامه تعالى مخلوقا حادثا كي يقطعوا الطريق أمام المسيحيين الذين آمنوا بالأقانيم الثلاثة واتخذوا من قوله تعالى: إِنَّ اللهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ [آل عمران: ٤٥] حجة يعضدون بها مذهبهم المنافي للتوحيد. وكما رد القرآن للمسيح وأمه اعتبارهما

أكدت السنة ما جاء به القرآن وجعلت قول من قال (إن الله اتخذ ولدا)، من الكبائر. جاء في الحديث القدسي: (.. وشتمني ابن آدم، ولم يكن ينبغي أن يشتمني... وأما شتمه إياي فقوله: اتخذ الله ولدا، وأنا الله الأحد الصمد، لم ألد ولم أولد، ولم يكن لي كفوا أحد.

٧ - ونظرهم في الصلاح والأصلح جعل النظام يحد من قدرة الله حيث قال: إن الله لا يقدر أن يزيد في عذاب أهل النار ذرة ولا أن ينقص من نعيم أهل الجنة شيئا وهو رأي يتنافى مع أبسط قواعد العقل والشرع التي أثبتت لله تعالى القدرة المطلقة. أما عيسى بن صبيح المكنى بأبي موسى الملقب بالمردار (ت ٢٢٦هـ) فينزل بالله إلى مستوى الكذب والظلم قياسا على حياة البشر فيجعله قادرا على ذلك، وإن فعل كان إلها كاذبا ظالما. في حين ينفي أبو الهذيل العلاف عن الله القدرة على رؤية بعض الأجزاء التي لا تتجزأ. وقرر بعض المعتزلة أنه لا يجوز إطلاق اسم شيء على الشيء حتى يوجد ويخلق، فهذا هشام بن عمرو والفوطي يرى أن (الأشياء قبل كونها معدومة، والمعدوم ليس بشيء) وعليه لا يجوز عنده أن تكون هذه المعدومات معلومة لله تعالى.وفي الحقيقة فإن علم الله وسع كل شيء ما خلق وما سيخلق، فقد جاء في صحيح البخاري قول الرسول ﷺ: ((إن أحدكم يجمع فى بطن أمه أربعين يوما، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله إليه ملكا بأربع كلمات، فيكتب عمله وأجله ورزقه وشقى أو سعيد)) ففي هذا الحديث كما يقول شارحه ابن حجر: (إن الله يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات لتصريح الخبر بأنه يأمر بكتابة أحوال الشخص مفصلة).

٨ - منعهم الحكم بالرأي في الفتيا: ولعل من العجيب أن نرى بعض المعتزلة، وهم ممن رفعوا لواء العقل أن يحرموا الحكم بالرأي في الفتيا كما قالت النظامية وقد

سبق أن بينا مخالفة هذا الاتجاه للسنة ومستدلين باجتهادات للرسول ﷺ.

من أسباب اضمحلالهم:

الأسباب التي أودت بالمعتزلة كثيرة ومتنوعة ومنها ما يعود إلى طبيعة مذهبهم وطريقة تطبيقهم ونشرهم لنحلتهم، ومنها ما يعود إلى تعقب أهل السنة لهم بدحض شبههم وانحرافاتهم.

١ - بعدهم عن تطبيق معتقدهم في الإيمان:

لئن نادى المعتزلة بالعمل وجعلوه شرط صحة في ثبوت الإيمان، وغلوا في الوعيد فإن العديد من أعلامهم كانوا أول من مال على هذا الركن الأساسي في عقيدتهم بالهدم والإهمال. بل تجاوزوا هذا الهزء من بعض الشعائر وبلغ بهم الأمر إلى تناول الرسول ﷺ بما لا يليق بمقامه السامي. مما لا يدع مجالا للشك في أنهم إنما يصدرون آرائهم عن عقائد وتراث أجنبي لا يتفق وشريعة الإسلام.

فهذا النظام وهو أحد زعماء المعتزلة البارزين يعد من أفسق خلق الله وأجرأهم على الذنوب العظام وعلى إدمان شرب المسكر حتى أن ابن قتيبة ينسب إليه قوله: مازلت آخذ روح الزق في لطف: وأستبيح دما من غير مجروح. حتى انثنيت ولي روحان في جسدي: والزق مطرح جسم بلا روح وأبو هاشم بن أبي علي الجبائي كان من ناحية يفرط في الوعيد حتى أنه لم يقبل توبة المقلع عن الذنب بعد العجز عن اقترافه، ومن ناحية أخرى كان أفسق أهل زمانه، وكان مصرا على شرب الخمر حتى قيل إنه مات في سكره.ومما يؤثر عنه أنه يرى أن (الطهارة غير واجبة) معللا مذهبه هذا بقوله: (إن غيره لو طهره مع كونه صحيحا أجزأه)، وهي محاولة مكشوفة لإفساد الشريعة وإفراغها من محتواها وهي مخالفة صريحة لقول الرسول ﷺ: ((لا تقبل صلاة بلا طهور ولا صدقة من غلول)).

ومما رواه الجاحظ في كتاب (المضاحك) أن المأمون رأى يوما ثمامة بن أشرس وهو من زعماء المعتزلة (سكران قد وقع في الطين) فقال له: ثمامة؟

قال: إي والله. قال: ألا تستحي؟ قال: لا والله. قال: عليك لعنة الله. قال (تترى ثم تترى).وكان ثمامة متهاونا في أداء الفروض آية ذلك أن خادمه قال له يوما: قم صل فتغافل، فقال له: فقال له: قد ضاق الوقت فقم وصل واسترح، فقال أنا مستريح إن تركتني.

قد يقول قائل: إنها الروح المرحة التي يتميز بها المعتزلة. فيقال: قد يكون ذلك، ولكنها تعكس حقيقة مواقفهم من الإيمان وتطبيقاته وقد بلغ الأمر بثمامة إلى التهوين من شأن بعض الشعائر، والسخرية من المسلمين وتنقص شأن الرسول ﷺ فقد (رأى قوما يتعادون يوم الجمعة إلى المسجد لخوفهم فوت الصلاة فقال: انظروا إلى البقر انظروا إلى الحمير). ثم قال لرجل من إخوانه: ما صنع هذا العربي بالناس؟.

ومثل هذه العبارات التي تنضح مروقا كثيرا ما تطالعنا ونحن نتصفح تاريخ المعتزلة ورجالهم: فهذا عمرو بن عبيد الذي طار بلب أبي جعفر المنصور وكان يعده من أزهد الناس في زينة الحياة الدنيا حتى حزن لوفاته. ورثاه يقول: (لو كانت تبت يدا أبي لهب في اللوح المحفوظ لم يكن لله على العباد حجة) تساوقا مع إيمانه بنفي القدر أي نفي العلم الأزلي لله بما هو كائن.... وكثيرا ما يوصف أعلامهم بالفسق والفجور، فهذا أبو الفتح الأزدي يصف واصلا بن عطاء بأنه (رجل سوء كافر) ووصف البغدادي بعض الفرق بأكملها بالغلو في الكفر كالخابطية والجمارية.

٢ - كثرة اختلافاتهم:

ولعل مما عجل بانقراضهم كثرة اختلافاتهم، وهذا يرجع إلى تنوع مصادرهم

وتضاربها وإلى تعويلهم على العقل الذي قدموه على القرآن والسنة وجعلوا منه رائدهم وإمامهم، وقد ثبت في محك الواقع أن العقول والأفهام كثيرا ما تختلف بل فإن العقل الواحد كثيرا ما يحبذ اليوم أمرا يكفر به غدا ويلعنه، والخطير في اختلافاتهم أنها شملت قضايا العقيدة نفسها.

يقول ابن قتيبة في معرض تصوير ما اعترى القوم من الانقسامات رغم صدورهم عن الرأي والنظر (وقد كان يجب مع ما يدعونه من معرفة القياس وأعداد آلات النظر أن لا يختلفوا كما لا يختلف الحساب والمساح والمهندسون لأن التهم لا تدل إلا على عدد وإلا على شكل واحد، وكما لا يختلف حذاق الأطباء في الماء وفي نبض العروق.. فما بالهم أكثر أهل الناس اختلافا لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين. (فأبو الهذيل العلاف يخالف النظام والنجار يخالفهما وهشام ابن الحكم يخالفهم وكذلك ثمامة ومويس وهاشم الأوقص و.. ليس منهم واحد إلا وله مذهب في الدين، يُدان برأيه وله عليه تبع).

وقلما تمر بهم مسألة ولا تختلف حولها أنظارهم، حتى أن عبارة (اختلفت المعتزلة) تكاد تتصدر كل المسائل التي تناولها المعتزلة بالبحث. وقد يبلغ الاختلاف والتنافر بينهم إلى درجة يكفر فيها بعضهم بعضا وأكثر زعمائهم يكفرون أتباعهم المقلدين لهم.وليس حتما أن يكون هذا التناقض والاختلاف بين الفرق والأفراد وإنما قد يصيب التناقض الفرد الواحد منهم فيرى الرأي ثم يتراجع ويتوب عنه لما يبدو له من سقمه وعقمه، فهذا أبو سهيل بشر بن المعتمر مثلا آمن بآراء فيها مروق عن الدين وخروج عن صحابته (ثم تاب ورجع إلى أصحابه).

وقد صورت انقسامهم واختلافاتهم الشديدة مؤلفاتهم التي انبرى فيها كل طرف يسفه الثاني ويكشف عواره. فقد ألف بشر بن المعتمر كتابا في الرد على ضرار بن

عمرو المعتزلي سماه (الرد على ضرار).ثم إن بشرا هذا يكفره تلميذه المردار (عيسى بن صبيح) الملقب براهب المعتزلة بل ويكفر معه أبا الهذيل العلاف والنظام وعددا من شيوخه وقد بادله هؤلاء تكفيرا بتكفير. ولعباد بن سليمان الضمري، وهو من أصحاب هشام الفوطي كتاب يسمى (الأبواب) نقضه أبو هاشم الجبائي، وقال عنه أبو الحسين الملطي (ملأ الأرض كتبا وخلافا وخرج عن حديث الاعتزال إلى الكفر والزندقة).وكتب ابن الراوندي (ت ٢٩٨هـ) الذي نكص عن الاعتزال بعد أن كان من متكلمي المعتزلة وانغمس في الإلحاد والزندقة كتابا سماه (فضيحة المعتزلة) نقضه أبو الحسين بن الخياط (ت ٣٠٠هـ) بكتاب سماه (الانتصار).

هذا فضلا عما ألفه أهل الجماعة في بيان زيغ المعتزلة جميعهم وفساد نحلتهم.

٣ - آراؤهم المنافية للإسلام:

إن تأثر عدد من رجال الاعتزال بالآراء والمذاهب الفلسفية والدينية القديمة جعلهم يصدعون بآراء تتجافى وعقيدة الإسلام البسيطة الواضحة، فقد نفوا القدر فسموا القدرية، ونفوا صفات الله فسموا النفاة، قالوا بخلق القرآن ونفوا رؤية الباري يوم القيامة، بل شك بعضهم في المحسوسات كلها على غرار ما كان ينادي به (بيرون) والفلاسفة الشكاك اليونان.. ونادى آخرون بما كان يعتقده المجوس من علو النار بطباعها على كل شيء.. وآمن بعضهم بالطفرة وهي انتقال الجسم من مكان رقم ١ إلى مكان رقم ٣ أو رقم ١٠ من غير مرور بالأمكنة المتوسطة بينه وبين العاشر.

وتأثرهم بالفلسفة والمذاهب الملحدة جعلهم يقدمون العقل على الشرع رغم ما أنكره بعضهم من اجتهاد الرأي في الأحكام.

وأحدثت مواقفهم هذه أزمة حادة بينهم وبين مصدر الشريعة الإسلامية خاصة

الحديث حيث حكموا الهوى فردوا ما يتعارض وآراءهم من الأحاديث، وهو أمر لا يجوز أن يمر دون موقف صارم يقفه رجال الإسلام المتمسكون بالقرآن والسنة بعيدا عن كل تأثير أجنبي. والذي زاد الطين بلة هو استخدام المعتزلة للعنف لفرض آرائهم، فقد استغل بعض المعتزلة ممن وصل إلى قلوب بعض الخلفاء العباسيين كالقاضي أحمد بن أبي دؤاد الذي عاصر ثلاثة منهم هم المأمون والمعتصم والواثق، وكان له في قلب كل منهم مكان وسلطان، حتى أن المأمون كان قد أوصى أخاه المعتصم بملازمة ابن أبي دؤاد فقد استغل نفوذه لديهم حتى أنه حمل الواثق على أن يرسل إلى القضاة في سائر البلاد ليمتحنوا الناس في القرآن. وأمرهم ألا يقبلوا شهادة من لم يقبل بالتوحيد.ولم يتورعوا عن اغتيال المخالفين لهم في الرأي، فقد كان (عباد بن سليمان يرى قتل الغيلة في مخالفيه إذا لم يخف شيئا)، كما كانوا يرون الثورة والاستيلاء على الحكم بالقوة لفرض آرائهم، فهم يقولون: (إذا كنا جماعة، وكان الغالب عندنا أنا نكفي مخالفينا عقدنا للإمام، ونهضنا فقتلنا السلطان وأزلناه، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا فإن دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد وفي قولنا في القدر، وإلا قتلناهم).وهذا مخالف للشريعة التي تحرم سفك الدماء. يقول الرسول ﷺ: ((.. فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم بينكم حرام)).٤ - مقاومتهم فكريا: وقد تولى أهل السنة والجماعة أيضا مقاومة المعتزلة فكريا وذلك بتأليف المصنفات التي تكشف ما وقعوا فيه من خروج عن الشرع وعن إجماع المسلمين وإبراز ما وقعوا فيه من تناقض وخطل، حتى يوقفوا المسلمين على حقيقة أمرهم فيتجنبوهم. وقد جعلت الأحقاد بعض أهل السنة يغالي في تبشيع المعتزلة وتفكيرهم، فهذا ابن قتيبة يؤلف تأويل مختلف الحديث ليرد على الشبه والضلالات التي ارتمى فيها المعتزلة. فهو وإن ذكر في مقدمة كتابه (وأرجو أن لا يطلع ذو النهى مني على تعمد لتمويه، ولا

إيثار لهوى ولا ظلم لخصم فإنه بلغ الحديث الإقناع في تصوير ظلم المعتزلة وضلالهم. كما أن عبد القاهر البغدادي في كتابه (الفرق بين الفرق) أسرف في تكفير المعتزلة واستباحة دمائهم وأموالهم. وقد ألف إلى جانب (الفرق بين الفرق) كتابا سماه (الحرب على ابن حرب) نقض فيه أصول وفصول كتاب جعفر بن حرب الحافل بالضلالات.ولأبي الحسن الأشعري الذي عاش ردحا طويلا من عمره معتزليا حتى بلغ مرتبة الإمامة فيهم ألف في كشف فضائح المعتزلة (الإبانة في أصول الديانة) لما فتح الله بصيرته وأوقفه على حقيقة أمرهم. كما كتب مقالات الإسلاميين، وقد تناول فيها أصول المعتزلة بالنقض والطعن وقد مات وهو يلعن المعتزلة لأنه كان شديد الكره لهم والنقمة عليهم.

وألف ابن حزم الفصل والشهرستاني الملل والنحل، وأبو الفرج بن الجوزي مناقب الإمام أحمد بن حنبل، وهي مؤلفات تثبت جميعها تمسك أهل السنة بالشريعة الصحيحة الخالية عن الهوى كما تصور زيغ المعتزلة عن السبيل ووقوعهم في المحظور نتيجة تأثرهم بالتيارات الداخلية وعدائهم لأصول الشريعة.

وقد أتت جهود التوعية التي قام بها الأئمة الأوائل لتنفير الجماهير المسلمة من المعتزلة وآرائهم كلها حتى صار اسم الاعتزال مرادفا للابتداع والخروج عن الشرع الذي يوجب الترك والتجنب. فهذا محمد الباقر ينعي على أخيه زيد بن علي بن الحسين السبط أخذه لمذهب المعتزلة عن واصل بن عطاء.

وحين سئل قاضي القضاة أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم صاحب الإمام أبي حنيفة عن المعتزلة قال: هم الزنادقة. ورد الشافعي قبول شهادة المعتزلة وأهل الأهواء أسوة بمالك وفقهاء أهل المدينة.ويصف ابن عبد البر المعتزلة بأنهم أهل البدع، ويقول عن كتبهم إنها كتب أهل الأهواء والبدع.وحين يذكر القاضي عبد

الجبار عند بعض النقاد يصفه بالثقة في حديثه إلا أنه يستدرك بقوله (لكنه داع إلى البدعة).ويصف السيوطي أحدهم بأنه فقيه إلا أنه مهجور القول عند الأئمة لميله إلى الاعتزال.وهكذا فقد صار المعتزلة حتى أيام الفحول منهم عنوانا على المروق عن الدين والبعد عن الشريعة، وقد انعكس هذا حتى على رؤى العلماء والصالحين: فهذا ثابت البناني وعاصم الأحول يريان عمرو بن عبيد في المنام وهو يحك آية من المصحف مدعيا إبدالها بخير منها فلم يستطع.وفي هذه الرؤيا إشارة إلى تحريف المعتزلة لما جاء صريحا في القرآن كالرؤية وغيرها. وقال حماد (أبو سلمة): (رأيت كأن الناس يصلون يوم الجمعة إلى القبلة وهو مدبر عنها، فعلمت أنه على بدعة، فتركت الرواية عنه.كما أن إسماعيل بن مسلمة القعنبي رآه في ثلاث ليال متتالية في النار كما رآه محمد بن عبد الله الأنصاري في النوم قد مسخ قردا.

(باب موقف المعتزلة من الصحابة رضوان الله عليهم)

ونتيجة أخرى من نتائج الاعتزال - أو فضيحة أخرى من فضائحه - الذي ينتسب إلى العقل زورا وبهتانا، وينتسب إليه العقلانيون تمحكا وتسترا، هي موقفهم المخزي من الصحابة والتابعين، فقد طعن كبراؤهم في أكابر الصحابة، وشنعوا عليهم ورموهم بالكذب ونسبوا إليهم التناقض وإليك أمثلة من ذلك.

قول إبراهيم النظام مفخرة المعتزلة وشيخها المتقدم الموصوف بالنبوغ والنباهة! في أبي بكر الصديق: فقد رماه بالتناقض حين سئل عن آية من كتاب الله فقال أي سماء تظلني وأي أرض تقلني أم أين أذهب أم كيف أصنع إذا أنا قلت في آية من كتاب الله بغير ما أراد الله، وحين سئل في الكلالة قال: أقول فيها برأيي فإن كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمني - هي ما دون الولد والوالد. قال: فهذا تناقض وكيف

يجترئ على القول بالرأي من يخشى الله ويستعظم القول عليه كما في القول الأول!.

وكذب؛ فإن قول أبي بكر الأول إنما قاله حين سئل عن آية من المتشابه من القرآن وهذا جواب الراسخين في العلم حين يسألون عن المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله، وأما قوله الثاني: فإنه واجب على العلماء أن يبينوا للناس أحكام دينهم وأن يجتهدوا لهم حتى لا يكون الأمر فوضى، والمقصود بقوله الثاني: "أقول فيها برأيي" ليس هو الرأي المذموم أي الكلام دون علم أو دليل، وإنما المقصود بنظري وما أوصلني إليه علمي، ثم احترز من الخطأ فنسب الصواب إلى الله تعالى ونسب الخطأ إلى نفسه تأدبا.. وكيف لا وهو صديق الأمة وخليل نبيها!.

وقد طعن بمثل ذلك في علي بن أبي طالب حين سئل عن بقرة قتلت حمارا، ومثله في عبد الله بن مسعود في حديث بروع بنت واشق.

كذلك شدد الحملة - هو وغيره من المعتزلة والروافض - على أبي هريرة رضي الله عنه فقال: لقد أكذبه عمر وعثمان وعلي وعائشة.. كذب إذ أن ذلك محض اختلاف وجهات النظر كما بين الفقهاء كلهم، لا يحمل ذلك على بغضاء ولا يؤدي إلى تنافر ولا إلى الحط من قيمة أحدهم، وقد كذب على عمر بن الخطاب فادعى أنه قضى في الجد بمائة حكم مختلف! فسبحان الله العظيم أين تلك الأقضية ومن حفظها!؟.

كذلك طعن بكذب عبد الله بن مسعود في حادثة رؤيته لانشقاق القمر، فقال: كيف لم يشهد ذلك معه أحد ولم يسلم عندها كافر!؟ وفي هذا تكذيب لكتاب الله تعالى الذي فيه اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ [القمر:١] إذ لو كان مراده فيما بعد فما معنى قوله وَإِن يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ [القمر:٢] بعقب هذا الكلام" ولماذا لا تكون الآية بحيث يراها الواحد أو الاثنان فقط! ألا إنه حكم العقل حين يستقل عن الشرع فيضل ويخزى. كما طعن على ابن مسعود في حديث ((الشقي من

شقي في بطن أمه، والسعيد من وعظ بغيره)) والحديث صحيح رواه مسلم.، والإيمان بالقدر واجب وإنما المذهب أداه لذلك! كما أكذبه في رؤية الجن ليلة الجن، كذلك زعم أن عمر بن الخطاب قد شك في دينه يوم الحديبية، وشك يوم وفاة النبي ﷺ وأنه ضرب فاطمة ومنع ميراث أهل البيت! وزعم أنه ابتدع صلاة التراويح وأنه حرم نكح الموالي للعربيات، وعاب على عثمان بن عفان إيواءه الحكم بن العاص في المدينة، وأنه استأثر بالحمى. أما عن عمرو بن عبيد كبير المعتزلة وزاهدهم فقد روى الشاطبي: "وقال عمر بن النضر، سئل عمرو بن عبيد يوما عن شيء - وأنا عنده - فأجاب فيه، فقلت له: ليس هكذا يقول أصحابنا، قال: ومن أصحابك لا أبا لك؟ قلت: أيوب ويونس وابن عون والتيمي، قال: أولئك أنجاس الناس أموات غير أحياء. وقال ابن علية: حدثني اليسع قال تكلم واصل بن عطاء يوما. قال فقال عمرو بن عبيد: ألا تسمعون إلا خرقة حيضة ملقاة".وقد زعم كل من واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد أن إحدى الطائفتين يوم الجمل فاسقة - إما طائفة علي بن أبي طالب وعمار بن ياسر والحسن والحسين وأبي أيوب الأنصاري أو طائفة عائشة وطلحة والزبير - ورد شهادة هؤلاء الصحابة فقالوا: لا تقبل شهادتهم.

وقد قال تعالى في صحابة رسول الله ﷺ: لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا [الفتح: ١٨]. وقال تعالى فيهم: مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا [الفتح: ٢٩] وقد اتفق العلماء على عدالة

جميع الصحابة، قال الغزالي: "والذي عليه سلف الأمة وجماهير الخلف أن عدالتهم معلومة بتعديل الله ﷻ إياهم وثنائه عليهم في كتابه، فهو معتقدنا فيهم إلا أن يثبت بطريق قاطع ارتكاب واحد لفسق مع علمه بذلك، وذلك مما لا يثبت فلا حاجة لهم إلى التعديل".

وأما ما شجر بينهم فإن أهل السنة لا يخوضون فيه، بل يعتقدون أن كلهم مجتهد مأجور يبتغي ثواب الآخرة ورضى الله تعالى عنهم فمنهم من أصاب ومنهم من أخطأ.

(باب أثر أصولهم الخمسة العقدية في آرائهم الأصولية)

إذا نظرنا إلى أصول المعتزلة الخمسة العقدية، وهي: التوحيد والعدل، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

وجدنا أن من أهم هذه الأصول على الإطلاق عندهم، التوحيد والعدل، ولهذا فإنهم يفخرون بتسميتهم (الموحدة) و(العدلية)، أو (أهل العدل والتوحيد). وبناء على ذلك، فإنهم يجعلون التوحيد أصلا مستقلا، ويجعلون العدل أصلا مستقلا كذلك، إلا أنه لا يمكن فصل العدل عن التوحيد عندهم أبدا، بل هو مترتب ومبني عليه، ولهذا قالوا: (والأصل في ذلك أن الذي يلزم العلم به أولا هو التوحيد، ويرتب عليه العدل لوجهين: أحدهما: أن العلم بالعدل علم بأفعاله تعالى، فلا بد من تقدم العلم بذاته ليصح أن نتكلم في أفعاله التي هي كلام في غيره، والثاني: أنا إنما نستدل على العدل بكونه عالما وغنيا، وذلك من باب التوحيد، فلا بد من تقدم العلم بالتوحيد لينبني العدل عليه).

وأما بقية الأصول عندهم فإنهم يجعلونها مندرجة تحت أصل (العدل) ومما

يؤيد ذلك التساؤل الذي أورده القاضي عبد الجبار، وأجاب عنه، فقال: (فإن قيل: ألستم تقولون: الأصول خمسة، وتعدون فيها الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ قيل له: كل ذلك يدخل في العدل، لأنا إذا نزهناه عن الخلف والكذب والتعمية، بطل قول المرجئة، فإذا بينا جنس ما تعبد به، ثبت ما نقوله في المنزلة بين المنزلتين، وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقالوا أيضا: (وإذا دخل تحت العدل النبوات والشرائع، فقد دخل تحته الوعد والوعيد، لأن العلم بهما على الحد الذي نثبت الآن هو من جهة السمع، وكذلك إذا وجب أن يعرفنا الله مصالحنا، فقد تضمن ذلك بيان المنزلة بين المنزلتين، لأن علينا تكليفا فيما نجريه من الأحكام على المكلفين، ومن تسميتهم بأسماء مخصوصة، لما لنا في ذلك من ضروب اللطف والصلاح، وكذلك فقد تضمن وجوب تكليفنا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لما لنا فيه من الصلاح).

وإذا تقرر أن التوحيد والعدل، هما الأصلان الرئيسان عندهم، فقد كان لهذين الأصلين أثر كبير في مسائل أصول الفقه بالنسبة لهم.

ومن المسائل الأصولية التي كان لأصل (التوحيد) أثر كبير فيهما عندهم، مسألة "الفعل ذو الوجهين يصح أن يتعلق به الأمر والنهي".

ولهذا فقد ذهب أبو هاشم إلى أن السجود بين يدي الصنم مع قصد التقرب إلى الله ليس بمحرم. وعلل ذلك قائل: (إن السجود لا تختلف صفته، وإنما المحظور القصد).

وبما أنه لم يقصد بسجوده غير الله تعالى، فلا يكون هذا السجود محرما، ولا يكون صاحبه مشركا، لكونه موحدا إذا أوقع السجود قاصدا به وجه الله تعالى.

وسيأتي بيان هذه المسألة مفصلا في موضعه من هذا البحث بمشيئة الله تعالى.

ومن مسائل أصول الفقه التي كان لأصل (العدل) أثر كبير فيها بالنسبة لهم، ما يلي:

أولا - مسألة عدم تكليف المكره:

فعند المعتزلة أن المكره لا يدخل تحت التكليف، لأن ذلك محال، إذ لا يصح منه فعل غير ما أكره عليه، ولا يبقى له خيرة.

وإنما قالوا ذلك بناء على أصلهم في وجوب إثابة المكلف، والمحمول على الشيء لا يثاب عليه. قال القاضي عبد الجبار: (اعلم أن الغرض بالتكليف التعريض لمنازل الثواب، فكل معنى أخرج المكلف من أن يستحق بفعله المدح، لم يجز أن يتناوله التكليف).

ثانيا - مسألة وجوب شكر المنعم سبحانه وتعالى: وقد أوضح القاضي عبد الجبار دخول هذه المسألة في أصل (العدل) فقال: (ومن علوم العدل، أن نعلم أن جميع ما بنا من النعم فمن الله تعالى، سواء كان من جهة الله تعالى، أو جهة غيره، ودخوله في العدل، أنه تعالى كلفنا الشكر على جميع ما بنا من النعم، فلولا أنها من فعله وإلا كان لا يكلفنا أن نشكره عليها أجمع، لأن ذلك يكون قبيحا).

ثالثا - لا يجوز عندهم نسخ العبادات والتكاليف: وقالوا معللين ذلك: (العبادات مصالح، فلا يجوز رفعها). وقالوا: (من الأفعال ما لها صفات نفسية تقتضي حسنها وقبحها، فلا يمكن نسخها).

رابعا - لا يجوز للشارع التكليف مع المنع من فعل ما كلف:

وعللوا ذلك بأن التكليف مع المنع من الفعل قبيح، فلا يحسن من الله تعالى أن يكلف العبد به. قال القاضي عبد الجبار: (اعلم أن من شرط المكلف: أن يكون مخلى بينه وبين ما كلف، ومتى كان هناك منع زالت التخلية وتعذر الفعل لأجله، فالتكليف قبيح... وأنه إنما لم يحسن تكليف ما لا يطاق لهذه العلة، وقد علمنا أن

الفعل يتعذر مع المنع، كما أنه يتعذر مع العجز، فيجب ألا يحسن منه تعالى التكليف معه).

خامسا - لا يجوز إسماع الله المكلف العام المخصوص دون أن يسمعه المخصص: قال أبو الهذيل والشحام: (لو كان في معلوم الله سبحانه أنه يسمع الآية التي ظاهرها العموم من لا يسمع ما يخصصها، لم يجز أن ينزلها إلا ومعها تخصيصها).

سادسا - لا يجوز أن يقول الله تعالى للرسول ﷺ، أو للعالم احكم بما شئت: فعند المعتزلة لا يجوز أن يقول الله تعالى للرسول ﷺ، أو للعالم: احكم بما شئت، فإنك لا تحكم إلا بالحق ولا تقول إلا الصدق. قالوا معللين ذلك: (إن الشرائع إنما يتعبد الله بها لكونها مصالح، والإنسان قد يختار الصلاح، وقد يختار الفساد فلو أباح الله تعالى للإنسان الحكم بما يختاره لكان فيه إباحة الحكم بما لا يأمن من كونه فسادا).

وسيأتي أيضا بيان هذه المسائل كلها في موضعه من هذا البحث بعون الله تعالى، وتوفيقه.

وأما (الوعد والوعيد)، فإن المعتزلة يقصدون بهذا الأصل أن من امتثل أوامر الله سبحانه وتعالى، فقد استحق الثواب على الطاعة والاتباع ولذلك وجب على الله تعالى أن يدخله الجنة، ومن ارتكب ما نهى الله ﷻ عنه، فقد استحق العقاب على المخالفة والعصيان، ولذلك وجب على الله تعالى أن يدخله النار. ولهذا قالوا: (الوعد والوعيد، ليس كلام الله الأزلي، وإنما أمر ونهي، ووعد وأوعد، بكلام محدث، فمن نجا فبفعله استحق الثواب، ومن خسر فبفعله استوجب العقاب، والعقل من حيث الحكمة يقتضي ذلك).

ومن مسائل أصول الفقه التي كان لأصل (الوعد والوعيد) أثر كبير فيها بالنسبة لهم، ما يلي:

أولا - اشتراط الإرادة في الأمر والنهي: وقد علل المعتزلة اشتراط الإرادة فيهما بأنهما لو لم يكونا مشروطين بها لكان الشارع عابثا، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (قد بينا من قبل أنه لا يجوز منه تعالى وقد خاطبنا بلغة مخصوصة وبكلام يتضمن الأمر والنهي، والوعد والوعيد، إلا ويريد بذلك أمرا ما، وإلا كان عابثا).

ثانيا - الواجب المخير يقتضي وجوب الجميع على سبيل البدل: وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار مترجما رأي المعتزلة في هذه المسألة: (والصحيح أن حال الجميع سواء في أنه واجب).

فعندهم أن المكلف لا يجوز له الإخلال بجميع خصال الواجب المخير، وإلا كان مرتكبا لمحظور يستحق بسببه الوعيد.

ثالثا - المحرم المخير، يجب فيه ترك الجميع: ولهذا قالوا: (إذا تعلق النهي بأشياء على جهة التخيير فإنه يقتضي المنع من الكل).

رابعا - المجتهد المخطئ يستحق الإثم والعقاب: وإلى ذلك ذهب الأصم وبشر المريسي المعتزليان، ولهذا قالا: (الحق في أحكام الفروع واحد منها، وأن عليه دليلا يلزم كل أحد المصير إليه، والنظر فيه، والوصول إلى القول الذي هو ألحق به، وأن من قصر في ذلك فلم يصل إليه، ولم يقل به، فإنه مخطئ، ويختلف خطؤه، فربما كان كبيرا، وربما كان صغيرا).

خامسا - لا يجوز للعامي تقليد المجتهد في فروع الشريعة: ذهب المعتزلة البغداديون، إلى أنه لا يجوز للعامل تقليد المجتهد في فروع الشريعة، بل يجب عليه النظر وطلب الدليل، ولهذا قالوا: (لا يجوز له أن يأخذ بقوله إلا بعد أن يبين له

حجته).وأما أصل (المنزلة بين المنزلتين) فإنه تابع لأصل (الوعد والوعيد) فمن ارتكب ما نهى الله عنه، فإنه يكون عندهم فاسقا يستحق الخلود في النار إذا مات مصرا على فسقه، لكونه أحبط ثواب أعماله الصالحة بعصيانه، ولهذا قالوا: (إن المؤمن إذا خلط الحسنات بالسيئات، فهو مخلد في النار، والكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات، لأن الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم، والعقاب مضرة خالصة دائمة مع الإهانة، فلا يجتمعان استحقاقا، إذ الجمع بينهما محال).ويؤكد القاضي عبد الجبار ذلك، فيقول: (إن ما يستحقه المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب طاعاته).وأما الأصل الأخير عندهم، وهو (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، فإنه تابع للأمر والنهي، ولهذا يقول الكرماستي رحمه الله تعالى: (قالت المعتزلة بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحق أنه تابع للمأمور به والمنهي عنه، فيكون الأمر بالواجب واجبا، وبالمندوب مندوبا، والنهي عن الحرام واجبا، وعن المكروه مندوبا).

ومن هذا العرض الموجز، يتبين لنا بوضوح مدى الارتباط الوثيق والكبير بين أصولهم العقدية وآرائهم اللاأصولية.

(باب موقف المعتزلة من الحكمة والتعليل)

يرى المعتزلة أنه لا يجوز أن يخلو فعل من أفعاله تعالى من حكمة وغرض، وقالوا: "قد قام الدليل على أنه تعالى حكيم، والحكيم من تكون أفعاله على إحكام وإتقان، ولا يصح أن يفعل فعلا جزافًا لا لفائدة وغاية، بل لابد أن يريد غرضا ويقصد صلاحا".

كما قالوا: أن من يفعل لا لغرض يعد عابثًا، والله تعالى منزه عن العبث. وإليك

ما قاله القاضي عبدالجبار المعتزلي:"إن الله سبحانه ابتدأ الخلق لعلة، نريد بذلك وجه الحكمة الذي له حسن منه الخلق، فيبطل على هذا الوجه قول من قال: إنه تعالى خلق الخلق لا لعلة، لما فيه من إيهام أنه خلقهم عبثا، لا لوجه تقتضيه الحكمة. وذلك – أي نقص من يفعل لا لغرض – ظاهر في الشاهد لأن الواحد إذا أراد النيل من غيره قال عنه: إنه يفعل الأفعال لا لعلة ولا لمعنى. فيقوم هذا القول مقام أن يقال: إنه يعبث في أفعاله، وإذا به في المدح يقول: إن فلانا يفعل أفعاله لعلة صحيحة ولمعنى حسن".

الفرق بين موقف المعتزلة والسلف: هناك فرق بين موقف السلف والمعتزلة فيما يتعلق بالحكمة والتعليل – رغم أن الجميع يثبتون تعليل أفعال الله تعالى – ومن ذلك:

١ – أن الحكمة بينما هي عند السلف صفة لله غير مخلوقة، فإنها عند المعتزلة مخلوقة منفصلة، وهي تعود على العباد ولا يعود إليه منها حكم."فالمقصود بالحكمة عندهم: إحسانه إلى الخلق ومراعاة مصالحهم، كما أن الحكمة في الأمر تعويض المكلفين بالثواب".وقالوا: الحكيم لا يفعل إلا لينتفع أو ينفع غيره، ولما تقدس تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع العباد، فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح.

وقد رد عليهم السلف في هذا القول، وقالوا: إن الله حكيم، والحكيم من له الحكمة فهي صفة له، لأن إثبات المشتق يؤذن بثبوت المشتق منه، إذا فالحكمة صفه له، وصفاته تعالى غير مخلوقة.

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية في الرد على المعتزلة في قولهم بأن الحكمة لا يعود إليه تعالى منها حكم، ولا قام به فعل ولا نعت: "أنتم – أيها المعتزلة –

متناقضون في هذا القول لأن الإحسان إلى الغير محمود لكونه يعود منه على فاعله حكم يحمد لأجله، إما لتكميل نفسه بذلك، وإما لقصده الحمد والثواب بذلك، وإما لرقة وألم يجده في نفسه يدفع بالإحسان ذلك الألم. وإما لالتذاذه وسروره وفرحه بالإحسان، فإن النفس الكريمة تفرح وتسر وتلتذ بالخير الذي يحصل منها إلى غيرها، فالإحسان إلى الغير محمود؛ لكون المحسن يعود إليه من فعله هذه الأمور حكم يحمد لأجله. أما إذا قدر أن وجود الإحسان وعدمه بالنسبة إلى الفاعل سواء لم يعلم أن مثل هذا الفعل يحسن منه، بل مثل هذا يعد عبثا في عقول العقلاء، وكل من فعل فعلا ليس فيه لنفسه لذة ولا مصلحة ولا منفعة بوجه من الوجوه لا عاجلة ولا آجلة كان عبثا، ولم يكن محمودا على هذا. وأنتم عللتم أفعاله فرارا من العبث فوقعتم في العبث، فإن العبث هو الفعل الذي ليس فيه مصلحة ولا منفعة ولا فائدة تعود على الفاعل". فقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية تناقض المعتزلة، لأنهم يوجبون أن تكون أفعال الله تعالى لحكمة هي الإحسان إلى الغير دون أن يعود إلى الله من ذلك حكم ويقرر أن الفاعل ما لم يعد عليه من فعله فائدة ولا منفعة ولا مصلحة، فإنه يعد عبثا، ومقصوده بما يعود إلى الله هو حبه ورضاه لتلك الحكم والمصالح، ولا يصح أن يقال: إنه يعود إليه نفع من تلك الحكم لأنه تعالى منزه عن الاحتياج والانتفاع بالغير".

٢ - ثم إن المعتزلة أوجبوا على الله تعالى بمقتضى الحكمة أمورا ومنعوا عليه أمورا لمخالفتها لمقتضى الحكمة، فمما أوجبوا عليه فعل الصلاح وأوجب بعضهم الأصلح للعباد. كما أوجبوا اللطف وإثابة المطيع ومعاقبة العاصي والعوض عن الآلام. وقد نازعهم في ذلك الماتريدية بناءً على منع كون مقابلاتها خلافًا للحكمة.

كما لم يوافقهم السلف على إيجاد هذه المذكورات لأنه لا يجب عليه تعالى إلا

ما أوجبه على نفسه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا المقام:"وأما الإيجاب عليه سبحانه وتعالى والتحريم بالقياس على خلقه، فهذا قول القدرية. وهو قول مبتدع مخالف لصحيح المنقول وصريح المعقول.

٢ - كما أن إطلاق المعتزلة لفظ "الغرض" بمعنى الحكمة في حق الله تعالى، وتسمية الحكمة غرضًا لا يوافق عليه السلف.

(باب موقف السلف من المعتزلة)

لقد بذل السلف الصالح من أهل السنة والجماعة جهودًا في الرد على هؤلاء العقلانيين ردودًا علمية عظيمة تؤكدها تلك المواقف الثابتة التي تزول الجبال ولا تزول تجاه المعتزلة أيام كانت لهم السلطة والدولة، ومارسوا ضد أهل الحق ألوانًا من التعذيب والاضطهاد، فلم يزدهم ذلك إلا ثباتًا على الحق، وصبرًا في سبيل نصرة دين الله، يقول الشيخ محمد عبده، "تفرقت السبل بأتباع واصل، وتناولوا من كتب اليونان ما لاق بعقولهم، وظنوا من التقوى أن تؤيد العقائد بما أثبته العلم بدون تفرقة بين ما كان منه راجعًا إلى أوليات العقل، وما كان سرابًا في نظر الوهم، فخلطوا بمعارف الدين ما لا ينطبق على أصل من أصول النظر.. وأيدتهم الدولة العباسية وهي في ريعان القوة، وابتدأ علماؤهم يؤلفون الكتب، فأخذ المتمسكون بمذاهب السلف يناضلونهم معتصمين بقوة اليقين، وإن لم يكن لهم عضد من الحاكمين".

وتلك المواقف الصارمة تجاه هؤلاء المبتدعة بدأت بظهور المعتزلة أيام واصل بن عطاء، ومن صورها:- موقف الحسن البصري من واصل حيث طرده من حلقته العلمية.- موقف الإمام أحمد بن حنبل الذي تعرض للسجن والتعذيب على أيدي

المعتزلة، ومع ذلك كان رَحِمَهُ اللَّهُ يفتي بأنه "لا يصلى خلف القدرية والمعتزلة".- ومنه موقف الإمام مالك بن أنس رَحِمَهُ اللَّهُ وقد سئل عن تزويج القدري، فقال: وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ [البقرة: ٢٢١].- وعن الإمام مالك عن عمه أبي سهيل قال: سمعت عمر بن عبدالعزيز يقول في القدرية: "أرى أن يستتابوا فإن تابوا وإلا قتلوا، قال أبو سهيل: وذلك رأيي، قال مالك: وذلك رأيي." - "قال رجل للإمام عبدالله بن إدريس: يا أبا محمد إن قبلنا ناسًا يقولون: إن القرآن مخلوق، فقال: من اليهود؟ قال: لا. قال: فمن النصارى؟ قال: لا. قال: فمن المجوس؟ قال: لا. فقال: فممن؟ قال: من الموحدين، قال: كذبوا هؤلاء ليسوا بموحدين، هؤلاء زنادقة، من زعم أن القرآن مخلوق فقد زعم أن الله مخلوق،، ومن زعم أن مخلوق فقد كفر، هؤلاء زنادقة، هؤلاء زنادقة".- "وعن معاذ بن معاذ قال: صليت خلف رجل من بني سعد ثم بلغني أنه قدري، فأعدت الصلاة بعد أربعين سنة، أو ثلاثين سنة" عن أبي عوانة قال: "ما رأيت عمرو ابن عبيد ولا جالسته قط إلا مرة واحدة، فتكلم وطول ثم قال حين فرغ: لو نزل من السماء ملك مازادكم على هذا، فقلت: غيري من عاد إليك".

وهذا التصرف يدلك على أن هؤلاء الأئمة كانوا يتثبتون من بدعية الرجل ومتى ظهرت لهم هجروه، وقاطعوه، إن لم يكن أمل في رجوعه، فرحمهم الله.- عن عبدالوهاب بن الخفاف قال: "مررت بعمرو بن عبيد وحده، فقلت: مالك؟ تركوك؟ قال: نهى الناس عني ابن عون فانتهوا" رحم الله ابن عون، هكذا يكون السني الجاد تجاه المبتدع الداعي الذي لا أمل في ازدجاره.- وعن عدي بن الفضل قال: "كلمت يونس بن عبيد في عبدالوارث، فقال: رأيته على باب عمرو بن عبيد جالسًا لا تذكره لي".

- وعن قريش بن أنس قال: سمعت عمرو بن عبيد يقول: "يؤتى بي يوم القيامة

فأقام بين يدي الله، فيقول لي: أنت قلت: إن القاتل في النار؟ فأقول: أنت قلته، ثم أتلو هذه الآية وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ [النساء: ٩٣] فقلت - وليس في البيت أصغر مني-: أرأيت إن قال لك: أنا قلت: إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء [النساء: ٤٨] من أين علمت أني لا أشاء أن أغفر لهذا؟ فما رد علي شيئًا".

هذه المواقف السلفية الحازمة الثابتة كما رأيت مبنية على منهج واضح في كراهة البدعة والمبتدعين، والحرص على النصح والتحذير من أن تنتشر هذه البدع وتسري إلى من هم في عافية منها.- عن عاصم الأحول قال: جلست إلى قتادة فذكر عمرو بن عبيد فوقع فيه، فقلت: لا أرى العلماء يقع بعضهم في بعض، فقال يا أحول أو لا تدري أن الرجل إذا ابتدع فينبغي أن يذكر حتى يحذر...".

هذا طرف من مواقف أهل السنة تجاه أهل الاعتزال منذ نشأته، وتلك فتاواهم في حقهم، ونصائحهم وتحذيراتهم لأصحابهم من المعتزلة، ولم يكن ذلك محصورًا في مجرد تصريحات شفهية، وبيانات كلامية، لكن أضافوا إلى ذلك مصنفات غاية في الدقة والموضوعية والروعة، ومن مصنفاتهم في الرد على المعتزلة ما يأتي:

١ - أكثر ردودهم على الجهمية تتضمن ردودًا على المعتزلة أيضًا لتقارب المنهجين في كثير من المباحث، واتحادهما فيما يتعلق بأصول التأويل الفاسد.

٢ - (رسالة الرد على القدرية) لأمير المؤمنين عمر بن عبدالعزيز ت١٠١هـ رَحِمَهُ اللهُ - (أخرجها أبو نعيم في الحلية ٥/ ٣٤٦ - ٣٥٣).٣ - (الرد على القدرية) لإسماعيل بن حماد ت٢١٢هـ (ذكره في كشف الظنون ١/ ٨٣٩) وتصنيفه في الرد على القدرية يؤكد ما ذكره بعض أهل العلم من أن استجابته في محنة خلق القرآن كانت عن تقية شرعية، لا عن اعتقاد.

٤ - (رسالة في أن القرآن غير مخلوق) لأبي إسحاق الحربي ت٢٨٥هـ (طبعت).

٥ - (الرؤية) لأبي بكر أحمد بن إسحاق الصبغي ت٣٤٢هـ (طبع).

٦ - (الرؤية) لأبي أحمد العسال ت٣٤٩هـ (ذكره الذهبي في السير ١٦/ ١١).

٧ - (الرؤية) لعلي بن عمر الدارقطني ت٣٨٥هـ (حققه د. سليم الأحمدي - رسالة الدكتوراه في الجامعة الإسلامية).

٨ - (الرد على القدرية) لابن أبي زيد القيرواني ت٣٨٦هـ (ذكره في السير ١٧/ ١١).

٩ - (رؤية الله) لابن النحاس ت ٤١٦هـ (طبع بتحقيق محفوظ الرحمن).

١٠ - (الرد على القدرية) لأبي المظفر السمعاني ت٤٨٩هـ (ذكره حفيده في الأنساب ٣/ ٢٩٩).

١١ - (الانتصار في الرد على القدرية الأشرار) ليحيى بن سالم العمراني ت ٥٥٨هـ (حققه د. سعود الخلف رسالة علمية في الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية).

١٢ - (رؤية الباري) للذهبي ت ٧٤٨هـ (ذكره في مقدمة سير النبلاء ١/ ٧٦).

أما الشيخان الحافظان السلفيان ابن تيمية، وابن القيم فقد أشبعا موضوع الرد على تأويلات المتكلمين - وخاصة المعتزلة - إشباعًا لا مزيد عليه، وذلك في عامة مصنفاتهما الكثيرة، نسأل الله أن يوفقنا وإخواننا الموحدين للثبات على السنة، ويجنبنا سبل الابتداع والزلل.

المصدر: جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية لمحمد أحمد لوح - ص ٢٣٢

إن طبيعة التركيبة السكانية لهذا العصر الذي نؤرخ له عقديًا تمتاز بالتباين في

الفهم، والموروثات العقدية؛ فجمهور الأمة فيه من مختلف الأعراق، والأجناس؛ ففيه العربي، والفارسي، والقبطي، والبربري، والرومي، ومنهم المخلص في عقيدته، ومنهم المنافق الحاقد الحاسد، الذي يرقب أي حركة هدامة للانضمام إليها لرحب هذا المجتمع، وتحطيم عقيدته بالابتداع في دينه، وبذر الشبهات في أوساطه، ومن أبرز طبقات هذا المجتمع طبقة العلماء من الصحابة، والتابعين الذين ورثوا الفهم الصحيح لهذا الدين؛ فكانوا هم الدرع الواقي من الشبهات الباطلة، وقاموا ببيان المعتقد الصحيح، ودفعوا عنه كل دواعي البدع الباطلة، ثم طبقة تابعي التابعين، الذين حملوا راية العقيدة، والشريعة، من أسلافهم الأبرار، وذادوا عن حمى العقيدة، حينما تكالبت عليها فرق الضلال، فكانت مجالس العلم التي تعقد، وتوصل فيها المسائل، ويطرح فيها منهج السلف، واضحا جاليا، ثم يعرف الناس بكل أشكال البدع التي تدور رحاها في هذا الوسط الواسع؛ فحموا العقيدة، ونافحوا عنها، وهزموا أرباب البدع في كل مواقعهم، ولله الحمد.

أمام هذا الواقع العقدي الصحيح، الذي كانت تستنير بنوره الأمة، وتمنع قوى الضلال، والبدعة، من الدعوة لباطلها، يمكن لنا أن نعرف من خلاله دقائق البدع المزيفة، والمشاة بوشي العلم، والعبادة، والتقشف، ولم يكن أرباب البدعة يجرءون على مواجهة الأمة بإنكار معتقداتها صراحة، بل كانوا يلبسون على الناس مبتدعاتهم؛ عن طريق رسوم الزهد، والتقوى الزعوم؛ لإيصال ضلالاتهم، وبدعهم، إلى جمهور العامة؛ فعندما ظهرت بدعة القدرية، أنكرها الصحابة، والتابعون، أشد الإنكار، وكان لضغط العلماء، وجمهور الأمة، الفضل الأكبر في قيام الخلفاء في قمع أولئك المبتدعة، وقتلهم، ونفيهم بالأمصار، جزاء إنكارهم لأصل من أصول الإسلام؛ وهو القدر، وكان ذلك هو العمل الصحيح، حتى لا يتسع نطاق هذه البدعة الضالة، ولكن

أولئك المبتدعة النفاة اتجهوا إلى السرية، والتخفي، فقاموا بطرح اسم المعتزلة كبديل لمسمى القدرية.

وأمام هذه الهجمة البدعية الخطرة من القدرية، وغيرهم، كان السلف منتبهين إلى مثل هذه الحيل، وبفضل الله تعالى استطاع سلف الأمة الصالح الكشف عن بدع واصل، وعمرو بن عبيد، وإدخالهم في دائرة المقت؛ بسبب بدعتهم، وخروجهم عن منهج الأمة الحق، وتعتبر عملية تصنيف أشخاص المبتدعة هي الخطوة الأساسية الأولى التي ينبني عليها موقف الأمة، وعلمائها، فينظر إلى هؤلاء نظرة شك، وارتياب في أقوالهم، وأفعالهم، وجميع ما يصدر عنهم. وإن لفظ البدع، والابتداع، يعتبر مصطلحًا صادقًا، ينطبق تمام الانطباق على هذه المرحلة؛ لقربهم من عهد النقاء، والصفاء؛ عهد النبوة المباركة، وعهد الصحابة الكرام، وعهد التابعين – عليهم رحمة الله –، ويكفي إطلاق هذا اللفظ على شخص، أو فرقة؛ ليضعها في مقام المخالف لهذه العهود المباركة، النقية في عقيدتها، وشريعتها، وسلوكياتها، وهذا الابتداع الذي جاء به المبتدعة هو اختراع دين جديد، وعدم الرضا بما أكمله الله تعالى؛ في هذا يقول الإمام مالك "ت ١٧٩هـ" رَحِمَهُ اللَّهُ: "من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة، فقد زعم أن محمدًا ﷺ خان الرسالة؛ لأن الله يقول: أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا [المائدة: ٣]، فما لم يكن يومئذ دينًا فلا يكون اليوم دينًا".

يضاف إلى ذلك وضع تسمية خاصة لأهل البدعة، تميزهم عن جمهور الأمة، الذين يدينون بالعقيدة الصحيحة؛ عقيدة السلف الصالح؛ ولذلك أطلقوا عليهم تسميات مثل الخوارج، والقدرية، والمعتزلة، والمرجئة، والمشبهة، والشيعة، وهذا التصنيف لأهل الابتداع يمثل نوعًا من التحذير للأمة من الثقة بأصحابها، أو التعامل

معهم، ويمنعهم من الدعوة لمبتدعهم في وسط جمهور الأمة، وقد توجهت جهود علماء السلف منذ بروز بدعة المعتزلة إلى اعتبارهم من المبتدعة؛ ولذلك أصابوا كبد الحقيقة عندما صنفوها من أحد أصناف القدرية.

وقد تعرضت شخصية الرجلين: واصل، وعمرو، للنقد الشديد، وإن كان النقد الأكبر موجها إلى عمرو بن عبيد، الذي عاش ثلاثة عشر عامًا بعد واصل، وقد كثرت آراؤه الشاذة، والقبيحة، وقد أتاح امتداد عمره بهذا الشكل لعلماء عصره التعرف على حقيقة معتقده، وتقشفه، وعبادته المزعومة، وسوف نعرض لمواقف أهل السنة من هذه الدعوة، ومن رجالها، وهو نموذج يعبر تعبيرا صادقًا عن قوة علماء السلف، وسيادة منهجهم على الأمة، وانحدار المبتدعة أمامهم، وأن هذه الصور التي سنعرضها تبين لنا تهافت أرباب البدع، واشتهارهم أمام عامة الناس بالبدعة، والانحراف، وهذا هو التوجيه الصحيح لمعرفة عامة أهل البصرة بأرباب البدع، لا أن هؤلاء العامة كانوا يدينون بهذه الآراء البدعية، كما روج لذلك المستشرقون، ومن تابعهم من الكتاب في العصر الحديث، وسوف نعرض، فيما يلي، لمواقف علماء السلف، والمعتزلة.

الكشف عن ابتداع المعتزلة، والتحذير منهم: لم يكن المعتزلة، وغيرهم من أهل البدع، يجرءون على القول بآرائهم صراحة، وإنما كانوا يتبعون أسلوب التلبيس الغامض على الناس، وقد لا يستطيع أي أحد أن يكشف هذا التلبيس، إلا إذا سأل العلماء؛ فقد روى العقيلي عن حماد بن زيد "ت ١٧٩ هـ"، قال: قال أيوب "١٣١ هـ": "سألت البري، فقلت: لم تأتي عمرو بن عبيد؟ قال: إني أجد عنده أشياء غامضة، قال أيوب: من الغامض أفرق"، أو "أفر". وفي رواية عن حماد بن زيد قال: "كان رجل من أصحابنا يختلف إلى أيوب، ثم انقطع عنه، واختلف إلى عمرو بن عبيد،

فجاء إلى أيوب يومًا، فقال له: بلغني أنك تختلف إلى ذلك الرجل، قال: نعم، يا أبا بكر، عنده غرائب، قال: من تلك الغرائب نفر".

ونريد أن نتساءل: ما تلك الغرائب؟ هل هي مواعظ مغلفه بعقائد فاسدة عن القدر، والأسماء، والصفات، أم هي أقاصيص، وأفكار غريبة لم يتبين معناها؛ لا هي بدعة، ولا سنة؟ إن هذه الغرائب التي استهوت بعض طلبة العلم، ووقف منها علماء السلف موقف التحذير، والتخويف، ما هي إلا محاولة لجذب انتباه الناس إلى عمرو، وواصل، فيما يحاولونه لنشر بدعهم الاعتزالية، التي كانت في مرحلة التأسيس، ولم يعلن القوم عنها بعد. ومما يدلل على غموض بدعة المعتزلة في بدايتها، واعتبار بعض العلماء عمرو بن عبيد من العلماء الذين لا يجوز الوقوع بهم، ما رواه العقيلي "ت ٣٢٢ هـ"، وغيره، عن عاصم الأحول "ت ١٤٢ هـ"، قال: "كان قتادة "ت ١١٧ هـ" يذكر عمرو بن عبيد، ويقع فيه، قال: فجثوت على ركبتي، فقلت: يا أبا الخطاب، وإذا الفقهاء يقع بعضهم في بعض! فقال: يا أحول، رجل ابتدع بدعة، فتذكر بدعته خير من أن نكف عنها، قال: فرأيت عمرو بن عبيد في المنام، وهو معلق المصحف، يحك آية من القرآن، قلت: ما تصنع؟ قال: إني أعيدها، قال: فحكها، قلت: أعدها! قال: لا أستطيع".وفي رواية: قال: "يا أحول، أولا تدري أن الرجل إذا ابتدع بدعة، فينبغي لها أن تذكر حتى تحذر؟".

فهل خفي أمر عمرو بن عبيد على عاصم هذا، وغيره من العلماء، حتى عده من الفقهاء؛ ولذلك سأل قتادة هذا السؤال، وقام قتادة بوضع أساس هام من أسس التعامل مع كل مبتدع في دين الله، بذكرهم، والتحذير منهم، ومن بدعهم، والتشهير بهم بين الناس؛ حتى لا يلبسوا على الناس بظاهر الزهد، والتقشف.

عدم الرواية عن عمرو، وتحقيره: وقد يتبادر إلى الذهن إشكال؛ وهو أن عمرو

بن عبيد له روايات في كتب السنن، وقد أحصى هذه الروايات ابن عدي "ت ٣٦٥هـ" في كتابه (الكامل في ضعفاء الرجال)، فما السبب في الرواية عنه، مع أنه جرح أشد التجريح؟ وقد أجاب علماء السلف عن هذا الإشكال؛ فمنهم من يرى أنه قد أخذ عنه قبل إحداثه، وابتداعه؛ فقد روى البسوي "ت ٢٧٧هـ" عن سفيان بن عيينة "ت ١٩٨هـ"، قال: "حدثنا أبو موسى محمد بن المثنى العنبري عن عمرو بن عبيد قبل أن يحدث" ؛ فهذا النص شاهد أنهم قد حددوا الأخذ عنه، قبل الإحداث، وروى العقيلي أن عبدالله بن المبارك "ت ١٨١هـ" قيل له: "تركت عمرو بن عبيد، وتحدث عن هشام الدستوائي "ت ١٥٤ هـ"، وسعيد، وفلان، وهم كانوا في عداده "أي قدرية"؟ قال: إن عمرًا كان يدعو"، وفي رواية: قال: "وكانا ساكتين". وقال ابن المبارك: "كان عمرو بن عبيد يدعو إلى القدر، فتركوه"، وقد كانت هذه المقاطعة مبكرة في حياة الحسن البصري رَحِمَهُ اللهُ؛ فعن يحيى البكاء "ت ١٣ هـ" قال: كانت رقاع تجيء إلى الحسن، فإذا علم أنها من قبل عمرو بن عبيد لم يجب فيها". ويعقب ابن عدي "ت ٣٦٥ هـ" رَحِمَهُ اللهُ بعد أن ساق الروايات التي رواها عمرو بن عبيد؛ فقال: "وعمرو بن عبيد قد كفانا السلف مئونته؛ حيث يبنوا ضعفه في رواياته، وبينوا بدعته، ودعاءه إليها، ويغر الناس بنسكه، وللسلف فيمن ينسب إلى الصلاح كلام كثير، حتى قال يحيى القطان: ما رأيت قوما أصرح بالكذب من قوم ينسبون إلى الخير، وكان يغر الناس بنسكه، وتقشفه، وهو مذموم، ضعيف الحديث جدا، معلن بالبدع، وقد كفانا ما قال فيه الناس". وكان السلف ينهون عن الأخذ عنه، وينسبونه للكذب؛ فقد قال أيوب السختياني "ت ١٣١ هـ"، ويونس بن عبيد "ت ١٣٩ هـ": "كان عمرو بن عبيد يكذب في الحديث"، وكان حميد يقول لحماد بن سلمة: "لا تأخذن عن هذا شيئا؛ فإنه يكذب على الحسن؛ يعني عمرو بن عبيد"، ولأنه كان يدعو للقدر، والاعتزال،

كانوا لا يأخذون عنه -أيضا-، ولما سئل يحيى بن معين عن عمرو بن عبيد، فقال: "لا تكتب حديثه، فقال له: كان يكذب؟ فقال: كان داعية إلى دينه، فقلت له: فلم وثقت قتادة "ت ١١٧هـ"، وسعيد بن أبي عروبة "ت ١٥٠ هـ"، وسلام بن مسكين "ت ١٦٤ هـ"؟ فقال: كانوا يصدقون في حديثهم، ولم يكونوا يدعون إلى بدعة".وكان يلبس في الرواية؛ ليفهم منه خلاف ما يقول؛ فعن سفيان بن عيينة قال: "سئل عمرو بن عبيد عن مسألة، فأجاب فيها، وقال: هذا من رأي الحسن، فقال له رجل: إنهم يروون عن الحسن خلاف هذا، فقال: إنما قلت: هذا من رأيي الحسن؛ يريد نفسه".

إهانته، وتحقيره: حيث كان سلام بن مطيع "ت ٦٤ هـ" يقول: "حدثنا المكتوم عمرو بن عبيد"، وذكر عمرو بن عبيد عند سعيد بن عامر "ت ٢٠٨ هـ" في شيء قاله، فقال: "كذب، وكان من الكاذبين الآثمين، وذكر سعيد يومًا رجلًا لم يسمه، فقال: كان المسكين بارًا بأمه، ولكن كان مبتدعا، فقيل له: عمرو بن عبيد هو يا أبا محمد؟ فقال: لا، ولا كرامة لعمرو، وكان عمرو أقل من ذلك، وأرذل من ذلك".وعن محمود بن غيلان "ت ٢٤٩ هـ" قال: "سمعت قريش بن أنس قال: حدثنا عمرو بن عبيد، ثم قال: وما تصنع بعمرو بن عبيد؟ كف من تراب خير منه"، وكان أيوب السختياني يقول: "ما فعل المقيت؟ يعني عمرو بن عبيد"، وكان أيوب يقول عنه إنه أهوج، وقال أيوب -أيضا-: "ما زال عمرو بن عبيد رقيعا منذ كان"، وكان حماد بن سلمة "ت ١٦٧ هـ" يقول: "ما كان عمرو بن عبيد عندنا إلا عرة "أي ذرق الطير، أو البعير"".

عدم السلام عليه أو رد سلامه: قال عبدالوهاب الخفاف "ت ٢٠٤ هـ": "مررت بعمرو بن عبيد، وهو وحده، فقلت: مالك تركوك؟ فقال: نهى ابن عون الناس عنا،

فانتهوا"، وهذا النهي من عالم واحد، وكان التزام الناس به هكذا، فكيف إذا أجمع علماء الأمة على هذا النهي، وهذا يدلل على أن أمر الابتداع كان منكرا، وغريبا غاية الغرابة، بفضل الله، الذي وفق هؤلاء العلماء لكشف هؤلاء المبتدعة. وقد كانوا يمثلون أسمى معاني العزة في عقيدتهم، وسلوكهم؛ فعن حماد بن زيد، قال: "كنت مع أيوب، ويونس، وابن عون، وغيرهم، فمر بهم عمرو بن عبيد، فسلم، ووقف وقفة، فما ردوا عليه، ثم جاز، فما ذكروه".وعن عبدالله بن بكر المزني قال: "لم يكن أحد أحب إلي من عمرو بن عبيد قبل أن يحدث؛ لقد كنت أشتهي أن أنظر إليه، فأول ما تكلم استوحشت منه، فلقيته يومًا في الطريق، فأردت أن أزوغ عنه، فلم أقدر، فقال لي: ما لك؟ ليس ها هنا أيوب، ولا يونس".وهكذا يبدو عمرو بن عبيد أمام هؤلاء الأعلام كالسارق الذي يريد إنفاق بضاعته في الخفاء، ويريد أن يلتقي بالناس، فلا يستطيع ذلك، فيرغبهم، ويؤمنهم أنه ليس هنا أيوب، ولا يونس؛ مما يدلل على مكانة علماء السلف في صدور الناس، وانهزام المبتدعة، وبحثها في سراديب الظلام؛ لترويج بدعتها المنكرة؛ فلذلك كان هؤلاء محط كراهية عمرو بن عبيد، لما أحدثوا في الناس من إهمال، ومقت له، فعن يحيى بن النضر "ت ٢١٥" قال: "مررت بعمرو بن عبيد، فجلست إليه فذكر شيئا، فقلت: ما هكذا يقول أصحابنا، قال: ومن أصحابنا، لا أبالك؟! قلت: أيوب، ويونس، وابن عون، والتيمي، فقال: أولئك أنجاس أرجاس، أموات غير أحياء"، وبلغ من حنقه أن قال يوما معقبا على كلام لواصل بن عطاء: "فما كلام الحسن، وابن سيرين، والنخعي "ت ٩٥ هـ"، والشعبي، "ت ١٠٥هـ" عندما تسمعون، إلا خرق حيض مطروحة".

والحق الذي يجب اعتقاده أن خرق الحيض المطروحة هي ما جاءت به المعتزلة، ومن شابههم من أهل الزيغ، والضلال؛ فإن أولئك الأعلام كان علمهم من

الكتاب، والسنة، وأقوال الصحابة الكرام، وكلام واصل، وعمرو، هو كلام البدعة، والانحراف الذي أتيا به من مجالس الثنوية، والمجوس، وما أملاه عليهما الشيطان، مخالفين لعقيدة الأمة.

النهي عن مجالسته والسلام عليه: فعن النضر بن شميل "ت ٢٠٣ هـ": "مر ابن عون على عمرو بن عبيد، ورجل جالس معه، فعرفه ابن عون، وقال: السلام عليك يا فلان، ما يجلسك هاهنا؟ "، وعن حماد بن زيد قال: "قال أيوب: كنت أرى ابن هارون له عقل، حتى رأيته "يعني هارون بن دياب"، واقفا مع عمرو بن عبيد"، وعن إسماعيل بن إبراهيم قال: "جاءني عبدالعزيز الدباغ، فقال: قد أنكرت وجه ابن عون، فلا أدري ما شأنه؟ قال: فذهبت معه إلى ابن عون، فقلت: يا أبا عون، ما شأن عبدالعزيز؟ فقال: أخبرني قتيبة صاحب الحرير أنه رآه يمشي مع عمرو بن عبيد في السوق، قال: فقال له عبدالعزيز: إنما سألته عن شيء، ووالله، ما أحب رأيه، قال: وتسأل - أيضًا؟ "، وعن عيسى بن يونس "ت ١٨٩ هـ"، قال: "سلم عمرو بن عبيد على ابن عون فلم يرد عليه، وجلس إليه فقام عنه". وقد كان السلف يرون أن بعض الكبائر أهون عند الله من انحراف المعتقد، والابتداع في الدين؛ فقد روى العقيلي عن حرب بن ميمون، عن حويل ختن شعبة، قال: "كنت جالسا عند يونس بن عبيد، فجاء رجل فقال: يا أبا عبدالله، تنهانا عن مجالسة عمرو بن عبيد، وقد دخل عليه ابنك قبيل؟ قال: ابني؟ قال: نعم، فلم أبرح حتى جالسه، فقال: يا بني، ألم تعرف رأيي في عمرو بن عبيد، ثم تدخل عليه؟ قال: كان عنده فلان، قال: فجعل يعتذر، فقال يونس: أنهاك عن الزنا، والسرقة، وشرب الخمر، ولأن تلقى الله بهن أحب إلي من أن تلقاه برأي عمرو، وأصحاب عمرو". وكان عمرو متهمًا بالرياء في عباداته، وصلاته؛ فقد روى العقيلي عن نوح بن قيس "ت ١٨٤هـ"، قال: "كان بين عمرو بن عبيد، وبين

أخي خالد بن قيس إخاء، فكان يزورنا، فكان إذا صلى في المسجد يقوم كأنه عود، قال: فقلت لخالد: أما ترى عمرا ما أخشعه، وأعبده! فقال: ما تراه إذا صلى في البيت كيف يصلي؟ قال: فنظرت إليه إذا صلى في البيت، يلتفت يمينًا، وشمالًا".

مجادلته ونسبة عدم فهمه إلى عجمته وجهله:

إن عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، أخضعهم علماء السلف لمنهج الهجر، والتحقير، والإهانة، ولم يجادلوهم؛ فقد جادل السلف أسلافهم القدرية، وعلموا أن أتباعهم لا يفيد معهم جدال، ولا تستقيم لهم عقيدة، بعدما أوغلوا في هذا الانحراف، ولكن روي أن بعض السلف جادل عمرا في أحكام الوعد، والوعيد؛ فقد روى ابن قتيبة قال: اجتمع أبو عمرو بن العلاء، وعمرو بن عبيد، فقال عمرو: إن الله وعد وعدا، وأوعد إيعادًا، وإنه منجز وعده، ووعيده، فقال له أبو عمرو: أنت أعجم، ولا أقول إنك أعجم اللسان، ولكنك أعجم القلب؛ إن العرب تعد إنجاز الوعد مكرمة، وترك إيقاع الوعيد مكرمة، ثم أنشده:

وإني وإن أوعدته أو وعدته... لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

وفي رواية للخطيب البغدادي "ت ٤٦٣ هـ" قال: "جاء عمرو بن عبيد إلى أبي عمرو بن العلاء، فقال: يا أبا عمرو، يخلف الله وعده؟ قال: لا، قال: أفرأيت إن أوعده على عمل عقابًا، يخلف وعده؟ فقال أبو عمرو: من العجمة أتيت، يا أبا عثمان، إن الوعد غير الوعيد؛ إن العرب لا تعد خلفًا، ولا عارًا، أن تعد شرًا ولا تفعله، ترى ذاك كرما، وفضلًا، إنما الخلف أن تعد خيرًا ثم لا تفعله، قال: فأوجدني هذا في كلام العرب، قال: أما سمعت إلى قول الأول:

ولا يرهب ابن العم ما عشت صولتي... ولا أختشى من خشية المتهدد

وإني وإن أوعدته أو وعدته... لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

وقول المعتزلة في الوعد والوعيد مشهور، ولعله من الآراء التي انفرد بها عمرو، ولم يقل بها واصل من قبل.

المنامات القبيحة التي رويت بحق عمرو بن عبيد: إن هذه المنامات التي رويت عن السلف بحق عمرو بن عبيد إنما تعبر عن قبح مال المبتدعة، وإن كنا لا نرى أن المنامات تعطي حقيقة مؤكدة، ولكنا نذكرها كما ذكرها علماء السلف الثقات؛ للتحذير من المبتدعة، ومن أتباعهم، والقبول بمناهجهم، ومن هذه المنامات ما رواه عاصم الأحول "سبق ذكر نصه"، وفي نهايته قال: "فرأيت عمرو بن عبيد في المنام يحك آية من القرآن، قلت: ما تصنع؟ قال: إني أعيدها، قال: فحكها، قلت: أعدها! فقال: لا أستطيع".وجاء عمرو بن عبيد، وإسماعيل المكي "ت ١٩٣هـ" إلى محمد بن سيرين "ت ١١٠هـ"، فسألاه عن رجل رأى كأنه نصف رأسه مجزوزة، ونصف لحيته، فقال لهما: اتقيا الله، لا تظهروا أمرًا، وتسرا خلافه، قال: فقال عمرو: والله، لا نأخذ عنه في اليقظة وكيف نأخذ عنه في المنام؟".وعن محمد بن إدريس الرازي قال: سمعت الأنصاري يقول: "رأيت في النوم كأنا على باب عمرو بن عبيد، ننتظر خروجه، إذ خرج علينا قرد، قالوا: هذا عمرو بن عبيد".

هذه هي بعض مسالك علماء السلف في التعامل مع المعتزلة القدرية؛ ممثلة بشيخها عمرو بن عبيد، الذي أتيح لعلماء السلف أن يطلعوا على أحواله التي كانت مستورة، وعندما اشتد حصار السلف على المعتزلة، برزت معتقداتهم الفاسدة، وجرأتهم القبيحة على دين الله، ولم نعثر على نصوص تخص واصلا، وكما رأينا ما قام به المعتزلة، عندما تمكنوا من بعض خلفاء بني العباس؛ من محنة للأمة، ما هو إلا حقد، وكراهية لعلماء السلف، الذين وضعوهم في دائرة البدعة، والضلالة، وظلوا مقموعين إلى أن اعتنق مذهبهم المأمون، وغيره، ولكن الله عاد عليهم بالذلة،

والخزي، والخسران، بعد هزيمتهم على يد إمام السنة؛ الإمام أحمد، ومن سار على دربه، ودرب من سبقه من علماء السلف، ولكن ضلال المعتزلة استشرى في كثير من الفرق التي أصلت أصولها في العقيدة على أصول المعتزلة الفاسدة.

(باب المعتزلة في ميزان أئمة السلف)

ذكر أسماء بعض أعلام أئمة السلف ومقالاتهم:

١ - سليمان بن طرخان التيمي "تابعي إمام ثبت". قال: "ليس قوم أشد نقضًا للإسلام من الجهمية والقدرية، فأما الجهمية فقد بارزوا الله تعالى، وأما القدرية فإنهم قالوا في الله ﷻ".

٢ - سفيان بن سعيد الثوري "أمير المؤمنين في الحديث". قال: "من قال: إن قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ [الإخلاص: ١ - ٢] مخلوق، فهو كافر".

٣ - سلام بن أبي مطيع "عاقل، صاحب سنة، لا بأس به في الحديث". قال: "الجهمية كفار، لا يصلى خلفهم".

٤ - مالك بن أنس "إمام دار الهجرة": قال عبدالله بن نافع - صاحبه -: كان مالك بن أنس رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: "من قال: القرآن مخلوق، يوجع ضربًا، ويحبس حتى يموت".

وقال ابن نافع أيضًا: قال مالك: "من قال: القرآن مخلوق يؤدب ويحبس حتى تعلم منه التوبة". وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "من قال: القرآن مخلوق يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه".

٥ - عبدالله بن المبارك "الإمام العلم". كان يقول: "الجهمية كفار".

وقال محمد بن أعين "ثقة صدوق": سمعت النضر بن محمد يقول: من قال:

إِنَّنِي أَنَا اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي [طه: ١٤] مخلوق، فهو كافر.

قال: فأتيت ابن المبارك فقلت له: ألا تعجب من أبي محمد قال كذا وكذا؟ قال: "وهل الأمر إلا ذاك، وهل يجد بدًا من أن يقول هذا؟".

وفي رواية:"صدق أبو محمد عافاه الله، ما كان الله ﷻ يأمر أن نعبد مخلوقًا".

٦ - أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم القاضي صاحب أبي حنيفة "الثقة الصدوق الفقيه".قال: "جيئوني بشاهدين يشهدان على المريسي، والله لأملان ظهره وبطنه بالسياط، يقول في القرآن" يعني: مخلوق.

قلت: ونصوص الأئمة في تكفير المريسي - وهو بشر بن غياث، رأس من رؤوس المعتزلة الجهمية - كثيرة.

٧ - معتمر بن سليمان، حماد بن زيد، يزيد بن زريع "محدثون ثقات أصحاب سنة".

قال فطر بن حماد "شيخ صدوق":

سألت معتمر بن سليمان، فقلت: يا أبا محمد، إمام لقوم يقول: القرآن مخلوق، أصلي خلفه؟

فقال: "ينبغي أن تضرب عنقه".

قال فطر: وسألت حماد بن زيد فقلت: يا أبا إسماعيل، لنا إمام يقول: القرآن مخلوق، أصلي خلفه؟

قال: "صل خلف مسلم أحب إلي".

وسألت يزيد بن زريع فقلت: يا أبا معاوية، إمام لقوم يقول: القرآن مخلوق، أصلي خلفه؟ قال: "لا، ولا كرامة".

٨ - عبدالله بن إدريس الأودي "من أئمة المسلمين، ثقة عابد".

قال يحيى بن يوسف الزمي "وكان ثقة عدلًا":

كنا عند عبدالله بن إدريس، فجاءه رجل فقال: يا أبا محمد، ما تقول في قوم يقولون: القرآن مخلوق؟ فقال: "أمن اليهود؟ " قال: لا، قال: "فمن النصارى؟ " قال: لا، قال: "فمن المجوس؟ " قال: لا، قال: "فممن؟ " قال: من أهل التوحيد، قال:"ليس هؤلاء من أهل التوحيد، هؤلاء الزنادقة، من زعم أن القرآن مخلوق فقد زعم أن الله مخلوق، يقول الله: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ [الفاتحة: ١] فالله لا يكون مخلوقًا، والرحمن لا يكون مخلوقًا، وهذا أصل الزنادقة، من قال هذا فعليه لعنة الله، لا تجالسوهم، ولا تناكحوهم".

٩ - أبو بكر بن عياش "إمام عدل، محدث مكثر".

قال حمزة بن سعيد المروزي "ثقة مأمون".سألت أبا بكر بن عياش قلت: يا أبا بكر، قد بلغك ما كان من أمر ابن علية في القرآن، فما تقول؟ فقال: "اسمع إلي ويلك: من زعم لك أن القرآن مخلوق فهو عندنا كافر زنديق عدو الله، لا تجالسه، ولا تكلمه".

١٠ - وكيع بن الجراح "ثقة حافظ حجة".قال: "أما الجهمي فإني أستتيبه، فإن تاب وإلا قتلته".

وقال أبو جعفر السويدي "وكان ثقة متثبتًا": سمعت وكيعًا وقيل له: إن فلانًا يقول: عن القرآن محدث، فقال: "سبحان الله، هذا كفر".

قال السويدي: وسألت وكيعًا عن الصلاة خلف الجهمية؟ فقال: "لا يصلى خلفهم".

وقال أبو خيثمة "زهير بن حرب":اختصمت أنا ومثنى، فقال مثنى: القرآن مخلوق، وقلت أنا: كلام الله، فقال وكيع وأنا أسمع "هذا كفر، من قال: إن القرآن

مخلوق هذا كفر" فقال مثنى: يا أبا سفيان، قال الله ﷻ: مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ [الأنبياء: ٢] فأي شيء هذا؟ فقال وكيع: "من قال: القرآن مخلوق هذا كفر".

١١ - سفيان بن عيينة الهلالي "إمام حجة فقيه".قال: "القرآن كلام الله ﷻ، من قال: مخلوق، فهو كافر، ومن شك في كفره فهو كافر".

١٢ - أبو معاوية الضرير محمد بن خازم "حافظ ثقة".قال: "الكلام فيه بدعة وضلالة، ما تكلم فيه النبي ﷺ، ولا الصحابة، ولا التابعون والصالحون" يعني: القرآن مخلوق.

١٣ - عبدالرحمن بن مهدي "علم، من أثبت المحدثين وأحفظهم".قال: "من زعم أن الله تعالى لم يكلم موسى صلوات الله عليه يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه".وقال: "لو كان لي من الأمر شيء لقمت على الجسر، فلا يمر بي أحد إلا سألته عن القرآن، فإن قال: إنه مخلوق، ضربت رأسه ورميت به في الماء".وقيل له: إن الجهمية يقولون: إن القرآن مخلوق، فقال: "إن الجهمية لم يريدوا ذا، وإنما أرادوا أن ينفوا أن يكون الرحمن على العرش استوى، وأرادوا أن ينفوا أن يكون الله تعالى كلم موسى، وقال الله تعالى: وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا [النساء: ١٦٤]، وأرادوا أن ينفوا أن يكون القرآن كلام الله تعالى، أرى أن يستتابوا، فإن تابوا وإلا ضربت أعناقهم".

١٤ - أنس بن عياض أبو ضمرة الليثي "محدث ثقة صدوق".

قال إسحاق بن البهلول "ثقة عالم": قلت لأنس بن عياض أبي ضمرة: أصلي خلف الجهمية؟ قال: "وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ [آل عمران: ٨٥]".

١٥ - يزيد بن هارون "إمام في السنة، ثبت حجة حافظ". قال: "من قال: القرآن مخلوق، فهو كافر".

وقال شاذ بن يحيى الواسطي "وكان خيرًا صدوقًا": حلف لي يزيد بن هارون في بيته: "والله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم، من قال: القرآن مخلوق، فهو زنديق".

١٦ - أبو عبيد القاسم بن سلام "اللغوي المحدثين، ثقة فقيه". قال: "من قال: القرآن مخلوق، فقد افترى على الله ﷻ، وقال عليه ما لم تقله اليهود والنصارى". وقال "لو أن خمسين يؤمون الناس يوم الجمعة، لا يقولون: القرآن مخلوق، يأمر بعضهم بعضًا بالإمامة، إلا أن الرأس الذي يأمرهم يقول هذا، رأيت الإعادة، لأن الجمعة إنما تثبت بالرأس". قال عبدالله ابن الإمام أحمد: فأخبرت أبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقول أبي عبيد، فقال: "هذا يضيق على الناس، إذا كان الذي يصلي بنا لا يقول بشيء من هذا صليت خلفه، فإذا كان الذي يصلي بنا يقول بشيء من هذا القول أعدت الصلاة خلفه".

قلت: وهذا أقوم من قول أبي عبيد، وأوفق للسنة، ولكن دل قول أبي عبيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ على بيان فحش هذا الاعتقاد - اعتقاد الجهمية - وأنهم كفار، وإلا لما شدد هذا التشديد، وضيق هذا التضييق.

١٧ - أبو الوليد هشام بن عبدالملك الطيالسي "حافظ حجة". قال: "من لم يعقد قلبه على أن القرآن ليس بمخلوق، فهو خارج من الإسلام".

١٨ - أحمد بن عبدالله بن يونس "ثقة ثبت، صاحب سنة". قال: "لا يصلى خلف من قال: القرآن مخلوق، هؤلاء كفار".

١٩ - هارون بن معروف المروزي "محدث، ثقة، خير". قال: "من قال: القرآن

مخلوق، فهو يعبد صنمًا". وقال: "من زعم أن الله ﷻ لا يتكلم، فهو يعبد الأصنام".

٢٠ - يوسف بن يحيى أبو يعقوب البويطي صاحب الشافعي "ثقة فقيه صاحب سنة". قال: "من قال: القرآن مخلوق، فهو كافر، قال الله ﷻ: إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ [النحل: ٤٠] فأخبر الله ﷻ أنه يخلق الخلق بـ "كن" فمن زعم أن "كن" مخلوق، فقد زعم أن الله تعالى يخلق الخلق بخلق".

٢١ - يحيى بن معين "العلم، إمام أهل الحديث". قال: "من قال: القرآن مخلوق، فهو كافر". وقال أحمد بن إبراهيم الدورقي "ثقة حافظ": أخبرني يحيى بن معين أنه يعيد صلاة الجمعة مذ أظهر عبدالله بن هارون المأمون ما أظهر، يعني: القرآن مخلوق. وقال أحمد بن زهير "ابن أبي خيثمة": سمعت أبي - وسأل يحيى بن معين - فقال: إنهم يقولون: إنك تقول: القرآن كلام الله وتسكت، ولا تقول: مخلوق، ولا غير مخلوق، قال: "لا" فعاودته، فقال: "معاذ الله: القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال غيره هذا فعليه لعنة الله".

٢٢ - إمام أهل السنة أحمد بن حنبل.

والنقل عنه في تكفيرهم ومجانبتهم، وترك الصلاة خلفهم، والكشف عن مساوئهم، لا يدخل تحت الحصر، فمن ذلك: قال أبو داود: قلت لأحمد: من قال: القرآن مخلوق، أهو كافر؟ قال: "أقول: هو كافر". وقال حنبل: سمعت أنا عبدالله بن حنبل - وسأله يعقوب الدورقي عمن قال: القرآن مخلوق؟ - فقال: "من زعم أن علم الله تعالى وأسماءه مخلوقة، فقد كفر بقول الله ﷻ: فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ [آل عمران: ٦١] أفليس هو القرآن؟ ومن زعم أن علم الله تعالى وأسماءه وصفاته مخلوقة، فهو كافر، لا شك في ذلك، إذا اعتقد ذلك، وكان رأيه ومذهبه دينا يتدين به، كان عندنا كافرًا". وقال عبدالله ابنه: سمعت أبي رَحِمَهُ اللَّهُ يقول:

"من قال ذلك القول لا يصلى خلفه الجمعة ولا غيرها، إلا أنا لا ندع إتيانها، فإن صلى رجل أعاد الصلاة" يعني: خلف من قال: القرآن مخلوق.وقال عبدالله: سمعت أبي رَحِمَهُ اللَّهُ يقول: "إذا كان القاضي جهميًا فلا تشهد عنده".

وقال محمد بن يوسف بن الطباع "وكان ثقة": سمعت رجلًا سأل أحمد بن حنبل، فقال: يا أبا عبدالله، أصلي خلف من يشرب المسكر؟

فقال: "لا".

قال: فأصلي خلف من يقول: القرآن مخلوق؟ فقال: "سبحان الله، أنهاك عن مسلم، وتسألني عن كافر؟".وقال صالح ابنه عنه: "من زعم أن القرآن مخلوق فقد كفر، ومن زعم أن أسماء الله مخلوقة كفر، لا يصلى خلف من قال: القرآن مخلوق، فإن صلى رجل أعاد".

٢٣ - أحمد بن صالح المصري "إمام ثبت حافظ".قال أبو داود: سألت أحمد بن صالح عمن قال: القرآن مخلوق؟ فقال: "كافر".

٢٤ - هارون بن موسى الفروي "شيخ ثقة، صاحب سنة".

قال: "لم أسمع أحدًا من أهل العلم بالمدينة وأهل السنن إلا وهم ينكرون على من قال: القرآن مخلوق، ويكفرونه".قال هارون: "وأنا أقول بهذه السنة".

٢٥ - محمد بن إسماعيل البخاري "العلم، صاحب الصحيح".قال: "نظرت في كلام اليهود والنصارى والمجوس، فما رأيت أضل في كفرهم منهم - يعني الجهمية - وإني لأستجهل من لا يكفرهم إلا من لا يعرف كفرهم".وقال: "ما أبالي، صليت خلف الجهمي والرافضي، أم صليت خلف اليهود والنصارى، ولا يسلم عليهم، ولا يعادون، ولا يناكحون، ولا يشهدون، ولا تؤكل ذبائحهم".

٢٦ - أبو حاتم محمد بن إدريس، وأبو زرعة عبيدالله بن عبدالكريم الرازيان

"إماما الجرح والتعديل".قالا: "ومن زعم أن القرآن مخلوق، فهو كافر بالله العظيم كفرًا ينقل عن الملة، ومن شك في كفره ممن يفهم فهو كافر".

٢٧ - أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة "إمام الأئمة".قال: "القرآن كلام الله غير مخلوق: فمن قال: إن القرآن مخلوق فهو كافر بالله العظيم، لا تقبل شهادته، ولا يعاد إن مرض، ولا يصلى عليه إن مات، ولا يدفن في مقابر المسلمين، ويستتاب، فإن تاب، وإلا ضربت عنقه".

٢٨ - محمد بن جرير أبو جعفر الطبري "الإمام الحافظ الفقيه الحجة".

قال القاضي أحمد بن كامل "وكان ثقة فاضلًا": سمعت أبا جعفر محمد بن جرير الطبري - ما لا أحصي - يقول: "من قال: القرآن مخلوق، معتقدًا له، فهو كافر حلال الدم والمال، لا يرثه ورثته من المسلمين، يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه".

فقلت له: عمن لا يرثه ورثته من المسلمين؟

قال: "عن يحيى القطان، وعبدالرحمن بن مهدي".

قيل للقاضي ابن كامل: فلمن يكون ماله؟ قال: فيئا للمسلمين.

فهذه بعض أحكام الأئمة الأعلام في حق المعتزلة الجهمية، تبين لك عن فرقان بين الحق والباطل، والكفر والإيمان، وهؤلاء الأعلام من سادة أئمة السلف الذين كانوا أسوة الناس، وفيهم السادة الكبار الذين يفزع إليهم الناس في كشف الشبهات، وإبانة الحق من دينهم.

ولقد وقع في كلام بعض الأئمة تكفير بعض أعيان الجهمية، كفر جماعة من السلف الجعد بن درهم - أصل هذه الفتنة - وآخرون جهم بن صفون - رأسها - وآخرون بشرًا المريسي - المنافح عنها - وكفر الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ حفصًا الفرد - أحد

دعاتهم – وهم بقتله.

ولقد رأيت أقوامًا من أهل البدع، وربما اغتر بهم بعض أهل السنة، يهونون من شأن الجهمية، وربما استنكر بعضهم على الأئمة الذين كفروهم، مع أنه لم يرد عن عامة أئمة السلف إلا تكفيرهم – كما نقله عنهم ابن جرير الطبري وغيره – وهؤلاء فيما رأى أحد رجلين:

إما مبتدع، محترق في التجهم والاعتزال، يصر على أمر عظيم، يهاب الحق وسطوة أهله، فلا يصرح، وإنما يشير ويلمح.

وإما جاهل، لم يفهم اعتقاد السلف في كلام الله تعالى، وخاف النظر في ذلك – ورعًا – يحسب أنه خوض في الكلام المذموم، فليس له إمام يقتدي به إلا الواقفة الذين أنكر الأئمة مذهبهم.

أما الأول فلا سلمه الله ولا عافاه، وكشف ستره، وأظهر سوأته.

وأما الآخر فليتق الله وليتعلم، وليدع ما حسبه ورعًا، فوالله ما هو بالورع المشروع، فإن الباطل موجود وله دعاة، وبدعة الجهمية لم تنفك عن الناس، وليكفه الاقتداء بأعلام الأمة، ورؤوس الأئمة، من بعد عصر الصحابة وكبار التابعين، الذين عافاهم الله من هذا البلاء، مثل: الثوري، ومالك، والشافعي، وأحمد، وابن معين، والبخاري.

وممن سبقت الإشارة إليهم صنف حملوا التكفير في النصوص السالفة عن الأئمة وما يشبهها على الكفر الأصغر الذي لا يفارق به الدين، وهذا أيضًا من تهوينهم لهذه القضية، وتمويههم على الناس، وإلا فإن الكثير من النصوص المذكورة وغيرها صريحة في إخراجهم من الإسلام، ويجب أن يحمل ما أطلق من ألفاظ تكفيرهم على هذا المعنى الصريح، وأنا على يقين أن من فهم الاعتقاد السليم الذي شرحناه في

الباب الأول، وفهم ما شبه به المعتزلة الجهمية على الناس، فإنه لا يرتاب في كفرهم الأكبر المخرج من الإسلام.

فإن قيل: أليسوا يشهدون أن لا إله إلا الله؟

قلنا: بلى، ولكنهم نقضوها بقولهم: مخلوقة، ونقضوها بتكذيب القرآن، وبنفي صفات رب العالمين، ووصفه بالعجز والنقص، بل وصفه بالعدم، فأي توحيد بعد هذا؟

فإن قيل: هذا الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو من أشد الناس في هذه المسألة، ولقي بسببها ما لقي، لم يكفر المأمون، ولا المعتصم، ولا الواثق، بل ربما دعا لبعضهم، وأقر بإمرة المؤمنين، وكانوا حملة راية الفتنة بخلق القرآن، فلو كان كفرًا مخرجًا من الإسلام لما دعا، أو عفا، أو أقر بإمرة المؤمنين.

قلنا: هذا جهل من المعترض بحقيقة الأمر، فإن إطلاق التكفير ليس كتعيينه، إذ الحكم به على المعين قد يتخلف لمعنى، كتأويل، أو جهل، أو إكراه، فإنه يقال: من قال كذا كفر، ومن اعتقد كذا فهو خارج من الإسلام، وليس معناه أنا إذا وجدنا مسلمًا وقع في ذلك استحق وصف الكفر به، حتى نعلم يقينًا أن قد بلغته الحجة الشرعية التامة الواضحة، فانتفى جهله بذلك، ولم يبق في نفسه نوع تأويل، وهذا أمر يعسر في الغالب، ولذا لم يكن من هدي السلف تكفير المعين حتى يوجد مقتضى التكفير، وتنتفي موانعه، ألست ترى تكفيرهم للجعد وجهم والمريسي؟ كفروهم بأعيانهم لانتفاء الجهل والتأويل، لما تضمنت أقوالهم من صراحة الكفر، وألست ترى تكفير الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ حفصًا الفرد؟ كان بعد مناظرة وبيان، فقامت عليه الحجة، وانتفى أن يكون له حجة، فلم يقع الشافعي في حرج من تكفيره بعينه.

ولما لم يفهم بعض الناس هذه القضية والفصل فيها، تحيروا في تفسير ألفاظ

الأئمة المطلقة في ذلك، فحملها أقوام على الكفر الأصغر، وعاب بعضهم بعض الأئمة في تلك الإطلاقات، كما رأيت ذلك لبعضهم. هذا مع أنه قد ثبت عن الإمام أحمد أنه قال: "علماء المعتزلة زنادقة".

وهذا يتضمن أن حال العارف العالم منهم غير حال من يتبعهم على جهل، كالخلفاء - الذين لا يفقهون إلا حفظ المناصب - وسائر العامة، الذين تلتبس عليهم الحقائق بما تثيره المبتدعة من الشبه.

(باب المدرسة العقلية الحديثة)

المبحث الأول: المدرسة العقلية الحديثة وفكر الاعتزال

وللمعتزلة - أو بالأصح فكر الاعتزال - شأن في عصرنا الحديث، ولولا ذلك الشأن ما اجتهدنا في التعريف بهذه الفرقة وأفكارها ومبادئها ولاعتبرناها من الفرق التي اندثرت في التاريخ؛ ذلك أن فضح مباحثها من خلال فكر الشيعة الرافضة أو تزييف مناهجها من خلال مناهج الأشاعرة إنما يتم في ثنايا الرد على الرافضة وغيرهم في مباحثهم ومناهجهم، وإنما اعتبرنا بيان الأصول العقائدية والقواعد المنهجية للاعتزال لما أطل خلفهم في عصرنا هذا برؤوسهم، ونادوا بما ادعته المعتزلة من مناهج واتخذوا من سبيل المدح لهم والثناء على "تحررهم" و"عقلانيتهم"! ذريعة إلى نشر آرائهم الفاسدة، والاستتار تحت شعار الاعتزال لدس السم في الفكر الإسلامي التوحيدي السليم.

نعم! قالوا: أليس المعتزلة من "المسلمين"؟! ألا يحق لنا الاقتباس منهم والرجوع إليهم؟! وما لنا "نجمد" مع الجامدين من الفقهاء والأئمة والمحدثين من السلف ونلتزم طريقهم ولا نقتبس عن المعتزلة "المسلمين" مواقفهم"العقلية"

"الثورية" "التحررية" التي تتناسب ومقتضيات عصرنا الراهن؟! تلك هي مجمل دعواهم وملخص قولهم الذي أرادوا به القضاء على عقيدة المسلمين والتفافهم حول كتابهم من خلال تلبيس الحق بالباطل - بعد أن نجحت جهودهم في إزاحة شريعة الحق عن الساحة - وهو شأن المفسدين في كل زمان ومكان.

وقد بدأت جذور ذلك الأمر تظهر في البلاد الإسلامية السنية بعد أن ذاعت المبادئ الثلاثة التي أطلقها الصهاينة من خلال الثورة الفرنسية ليتمكنوا من خلالها من هدم الخلقية البشرية عامة وإقامة المجتمع اليهودي على أنقاضها، وهي مبادئ "الحرية - المساواة - العدل".

"والحرية" تعني أن يتحرر الإنسان من كل القيم والأعراف والأديان ويفعل ما يحلو له كالبهيمة، وإن تمحك دعاتها في معاني الحرية السياسية أو الفكرية التي لم يقف الإسلام حائلا في سبيلها يوما من الأيام داخل الإطار الشرعي لها.

"والمساواة" تعني أن لا فرق بين مسلم ونصراني ومجوسي بل الكل مشتركون في صفة الإنسانية فهم إخوة بهذا المعنى، ولا معنى للتفريق بينهم بسبب العقيدة، فلنسقط الأديان كلها باسم المساواة، وليتحد البشر باسم الإنسانية! وسبحان القائل وَلَن تَرْضَى عَنكَ الْيَهُودُ وَلاَ النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ وقال: وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآَيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ فكيف السبيل للاتحاد مع أمثال هؤلاء من المشركين!؟

"والعدل" يعني نزع الثروات من أيدي مالكيها بدعوى سلامة التوزيع وردها إلى فئة من اليهود المسيطرين على الاقتصاد العالمي كله، وما تجارب الشيوعية والاشتراكية والرأسمالية إلا أفكارا يهودية في أصلها ومنشئها. وقد ساعدت على نشر الأفكار الهدامة المؤسسات التي أقامها الصهاينة لتكون شعارا لهم ينشرون من ورائه

تلك الخبائث كنوادي الروتاري والليونز، وهي مؤسسات ماسونية تنتشر في العالم كله لامتصاص طاقته وثرواته واجتذاب علية القوم فيه للاستفادة منهم. وقد سرت عدوى "التحرر" و"العقلانية" وأمثالها إلى الوطن الإسلامي نتيجة الاختلاط بين الشرق والغرب في مطلع القرن الماضي عن طريق البعثات التعليمية وغيرها، فتأثر تلامذة البعثات بما وجدوه في أوربا ونقلوا ذلك في كتبهم – بقصد أو بدون قصد – كرفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، إلى أن جاء دور جمال الدين الأسد آبادي – المعروف بالأفغاني – وهو إيراني المولد والمنشأ تربى في أحضان علماء الرافضة – وقد قام بالعديد من الأعمال التي كان لها أسوأ الأثر في العالم الإسلامي رغم ما يحلو للبعض من المسلمين "الطيبين" أن يدعوه باسم "باعث الشرق"! وباعث الشرق هذا كان مؤسسا ورئيسا لأكبر محفل ماسوني في الشرق، وترقى في درجات الماسونية إلى أعلى المراتب. يقول محمد محمد حسين: "وإلى جانب ذلك كله نجد إشارات صريحة في كتاب لأحد كبار رجال الماسونية في مصر ومن المعروف أنها دعوة تخدم الصهيونية العالمية – تؤكد أن جمال الدين كان رئيسا لمحفل كوكب الشرق الماسوني، كما تؤكد أن محمد عبده كان عضوا في هذا المحفل". وينقل أحمد أمين في كتابه (زعماء الإصلاح) عن جمال الدين قوله: "أول ما شوقني للعمل في بناية الأحرار عنوان كبير خطير (حرية – مساواة – إخاء) وإن غرضها منفعة الإنسان"!!. وقد تكشفت حقيقة جمال الدين هذا لعلماء تركيا الذين اطلعوا على رفضه وخبثه فطردوه من بلادهم ورموه بالكفر من أمثال الشيخ مصطفى صبري مفتي الدولة العثمانية وغيره من العلماء.

ولا مجال للإطالة في الحديث عن جمال الدين هذا إلا بمقدار ما ينبغي أن نعرفه كأستاذ لمحمد عبده صاحب المدرسة العقلية الاعتزالية – التي اصطلح على

تسميتها بالمدرسة الإصلاحية! - والتي ظهرت أوائل هذا القرن في مصر وخرج من تحت عباءتها كثير من الكتاب الذين اتهموا بالدخل في دينهم من بعد مثل طه حسين، الذي وضع كتاب الشعر الجاهلي فحشاه بالكفر البواح وحوكم بسببه في مصر وعزل من عمله بالجامعة.

ثم تتابعت الكتابات الهدامة المستترة تحت ستار الاعتزال والتحرر والعقلانية تنخر في جسد الأمة المسلمة بعد أن سقطت الخلافة - التي كانت آخر درع يتقي به كيد المفسدين- فظهرت كتابات طه حسين عن الشعر الجاهلي ثم عن مستقبل الثقافة في مصر وضرورة نبذ التقاليد الشرقية جملة وتفصيلا. كذلك كتابات قاسم أمين عن تحرير المرأة، وقد تمحك هؤلاء بلفظ الحرية ودعوى العقلانية والتقدم، وامتدحوا الاعتزال والمعتزلة واعتبروهم الأجدر بالاتباع في "تراثنا الإسلامي"!.تساءل أحمد أمين في كتابه (ضحى الإسلام): "والآن يحق لنا أن نتساءل: هل كان في مصلحة المسلمين موت الاعتزال وانتصار المحدثين؟". ثم أعلن أنه ليس في صالحهم القضاء على الاعتزال، بل كان من الواجب على المعتزلة والمحدثين أن يستمرا كحزبين أحدهما تقدمي والآخر محافظ! ليستفيد المسلمون من كليهما! وما أبعد هذا الفكر عن الفهم الإسلامي المستوحى من أحاديث رسول الله ﷺ التي تقرر أن هناك طائفة واحدة منصورة ظاهرة على الحق وأنها وحدها الناجية دون سائر الفرق الاثنتين والسبعين!.ويعلن أحمد أمين في صراحة: "في رأيي أن من أكبر مصائب المسلمين موت المعتزلة".

ولم يكن هذا الرأي، الذي عبر عنه أحمد أمين، بشأن دور الاعتزال وأهميته وضرورة تبني المسلمين له في طرق البحث ومنهاجه، رأيا ارتآه وحده بل عرف عند كثير من غيره من الكتاب الذين لمعت أسماؤهم في هذه الحقبة الأخيرة من الزمان.

فهذا كاتب آخر وهو زكي نجيب محمود - الذي تبنى الوضعية المنطقية كنظرية يدين بها - بزعم أنه إن كان لنا أن نحيي جزءا من تراثنا الإسلامي فليكن هو الاعتزال. يقول في (تجديد الفكر العربي): "يبدو لكاتب هذه الصفحات أن أهم جماعة يمكن لعصرنا أن يرثها في وجهة نظرها.. أعني أن يرثها في طريقتها ومنهاجها عند النظر إلى الأمور هي جماعة المعتزلة التي جعلت العقل مبدأها الأساسي كلما أشكل أمر".ويؤكد ذلك بعد صفحات فيقول: "فما زلت أرى أنه لو أراد أبناء عصرنا أن يجدوا عند الأقدمين خيطا فكريا ليتمسكوا بطرفه فيكونوا على صلة موصولة بشيء من تراثهم، فذلك هو الوقفة المعتزلية من المشكلات القائمة".

وهذا المسكين قد وقع في خطأ كان لابد له من الوقوع فيه نظرا لانشغاله طوال حياته بالفكر الغربي دراسة وتحليلا وتسلية كما عبر بنفسه في مقدمة كتابه المذكور إلا سنوات قليلة أخذ "يعب فيها التراث عبا" على عجل بنظر المستشرقين لا بنظر المؤمن، هذا الخطأ هو اعتقاد أن أهل السنة والجماعة كانوا يقفون بالمرصاد لمحاولات إعمال العقل في مجال الطبيعة والحياة بحرية وانطلاق، وهو أمر ما كان في يوم من الأيام، وإنما يشهد التاريخ أن الصراع بين أهل السنة وبين غيرهم من الفرق الضالة كان بسبب إدخال العقل في مجال الغيب أولا، ومحاولة تحكيمه في نصوص الشارع الثابتة التي توجه الحياة البشرية بكليات وقواعد قد رضيها الله سبحانه لخلقه - وهو أعلم بهم - ثانيا، أما في مجال العلوم الطبيعية والتجريبية فعلى أمثال هؤلاء المفسدين إبراز دليل واحد يستدلون به على وقوف أهل السنة والجماعة في وجه تلك العلوم أو عدم إعمال العقل فيها، وحتى مهاجمة أهل السنة للفلاسفة إنما كانت في الجانب الميتافيزيقي الذي خاضوا فيه غمار العلوم الإلهية بعقولهم القاصرة فخرجوا إلى الكفر البواح كما فعل ابن سينا والفارابي، بينما لم ينكر أحد

على ابن سينا وضعه لكتاب (القانون) في الطب مثلا، وإنما ادعاءات هؤلاء كلها محض باطل وتجن وهوى، ولما كان الإسلام يعالج في مبادئه وأساسياته قواعد اجتماعية وتشريعات دولية وسياسية واقتصادية تصادمت في كثير منها مع تلك الاتجاهات الهدامة، كان لهم في المواقف الاعتزالية التي قدمت العقل فيما لا يمكن الحكم فيه خير سند في دعواهم للقضاء على الشريعة الإسلامية والنهج الرباني.

وقد تناثرت تلك الدعاوى عن المعتزلة في العديد من أعمال بعض الباحثين المحدثين، كما ذكرنا، فمدحوا الاعتزال وتابعوا المستشرقين ونقلوا عنهم ما أوردوه في تحسينه وتزيينه.

يقول عرفان عبد الحميد في كتابه (دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية) تحت عنوان أهمية المعتزلة في الفكر الإسلامي: "المعتزلة أول مدرسة كلامية ظهرت في الإسلام وكان لها دور كبير في تطوير الفكر الديني والفلسفي فيه، فهي التي أوجدت الأصول العقلية للعقيدة الإسلامية!! وجعلت للنزعة العقلية في الفكر الإسلامي مكانة مرموقة، ورفعت من شأن العقل وأحكامه وقدرته في الوصول إلى الحقيقة"، ولا نحتاج إلى التعليق، حيث سبق أن بينا موقف أهل السنة من "العقل" ومجالاته، وبينا المجال الذي عملت فيه النزعة العقلية في الإلهيات فأنتجت ذلك الضلال والانحراف. ولكن أنى لمثل هذا الباحث أن يتفهم موقف الإسلام في مثل تلك الأمور وهو ينقل عن المستشرقين نص كلامهم مرتئيا له وموافقا عليه، فيقول: "والمعتزلة تمثل أول محاولة في الفكر الإسلامي تعرضت لمسألة الصلة بين الحقائق الدينية وأحكام العقل وذلك (بقوة فكرية عجيبة وثبات عظيم وحاولت حلها بطريقة مبتكرة) " وما بين القوسين منقول عن سوزانا فلزر في مقدمة كتاب (المعتزلة) وواضح تبنيه لهذا الرأي الاستشراقي! فالله الله في المسلمين وعقائدهم أيها الباحثون

المجددون. ويقول عبد الستار الراوي في مقدمة كتابه (فلسفة العقل) عن الحركة الاعتزالية: "حركة ثقافية تتخطى المذهبيات المغلقة، تنتهج في جدلياتها الكلامية "الحرية" وأنها "تقيم الأدلة المنطقية على عقم الاتجاهات السلفية ومواقفها الوثوقية!".ومعنى قوله "مواقف السلف الوثوقية" هو وثوق أهل السنة وأتباع السلف بقيمة النص إزاء العقل ووثوقهم من مقررات النصوص الثابتة القطعية. ثم يقول في بيان شرحه لموقف الإمام أحمد إزاء محاوريه من المعتزلة إبان المحنة وتمسكه بالنصوص الثابتة: "ولما حاصرته براهين المعتزلة العقلية أقر بعجز عقله غير المدرب عن رد جدلياتهم الكلامية في مسألة الصفات يقول: لا أدري. هو (الله) كما وصف نفسه لا أزيد عن ذلك شيئا!!".

ولله درك يا إمام، فقد ضاق عقل شانئيك بعد اثني عشر قرنا من أن يفهموا معنى موقفك، وحقيقته الذي حافظت به على قيمة النص الشرعي وأوقفت محاولات التلاعب بدين الله.

ولو ذهبنا نتتبع هذا التيار الذي انتشر في الكتابات الحديثة لطال الحديث ولكننا نكتفي بما ذكرنا ليكون دليلا وشاهدا على صحة ما ذهبنا إليه من محاولة الفكر الاعتزالي العودة إلى السطح - من خلال مفاهيم التحرر والتقدم والعقلانية - محمولا على أقلام بعيدة كل البعد عن منهج الإسلام الصافي الأصيل.

ومما يدعو للأسف أن هذا الاتجاه - بشكل أقل حدة - قد تعدى إلى بعض الفضلاء ممن ينتمون للحركة الإسلامية في عصرنا، فالدكتور عدنان زرزور يقدم رسالته عن الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير وينقل ثناء الشيخ محمد أبو زهرة على المعتزلة في كتابه (تاريخ المذاهب الإسلامية) مؤيدا هذا الثناء فيقول: "قال - أي أبو زهرة - حفظه الله: أولا: إن هؤلاء - أي المعتزلة - يعدون فلاسفة الإسلام

حقا لأنهم درسوا العقائد الإسلامية دراسة عقلية مقيدين أنفسهم بالحقائق الإسلامية غير منطلقين في غير ظلها، فهم يفهمون نصوص القرآن فهما فلسفيا، ويغوصون في فهم الحقائق التي تدل عليها غير خالعين للشريعة ولا متحللين من النصوص"!.كما إنه يدعو "للإفادة من منهج المعتزلة العقلي - ومن سائر المناهج الكلامية الأخرى - في الدفاع عن الإسلام وشرح حقائقه أمام مناوئيه ومخالفيه من أتباعه والغرباء عنه على حد سواء"!! فهل يا ترى في منهج المتكلمين وطريقة المعتزلة ما يدفع به عن الإسلام بحق؟! ثم يدعي الدكتور عدنان دعوى عريضة خالف فيها منطوق ومفهوم نصوص ثابتة صريحة عن رسول الله ﷺ كحديث الفرق الثلاثة والسبعين وحديث الفرقة المنصورة الذي رواه مسلم فقال: "وليس في تاريخ الإسلام فرقة واحدة تستطيع أن تزعم لنفسها فهم العقيدة الإسلامية على الوجه الأكمل حتى يكون كل من خالفها في شيء ضالا مبتدعا أو من أهل الزيغ والأهواء! ولا تخلو فرقة واحدة من الغلو في جانب والتفريط في جانب آخر، وليست مهمتنا الانتصار لفرقة على أخرى أو تعميق الخلاف بين هذه الفرق"!.والعجب العجب مما قاله! فقد اشتملت هذه الفقرة وحدها على ثلاثة أخطاء مركبة أولها: قوله: أنه لا توجد فرقة واحدة فهمت العقيدة الإسلامية على الوجه الأكمل! فأين قول رسول الله ﷺ: ((لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق)) رواه مسلم، وأين قوله ﷺ: ((ستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة إحداها الناجية)) رواه الترمذي، وأين فرقة أهل السنة والجماعة التي من زعمائها أئمة الإسلام مالك والشافعي وأحمد وأبو حنيفة وابن تيمية وابن القيم وابن كثير ومحمد بن عبد الوهاب.. وغيرهم كثير كثير ممن اتفقت عقائدهم وإن اختلفوا في بعض الفروع!؟ وهل للعقيدة الإسلامية بهذا القدر من الصعوبة ليتعذر فهمها على أي طائفة طوال هذه القرون؟!.

أوليس معنى ما تقدم من أنه "حتى يكون من خالفها في شيء ضالا ومبتدعا أو من أهل الزيغ والأهواء" إنكارا صريحا لوجود أهل الأهواء ابتداء إذ أين نذهب بأقوال أئمة الإسلام التي تحذر من اتباع أهل الأهواء والبدع؟ وكفانا في ذلك مراجعة ما أورده الشاطبي في الاعتصام الجزء الأول عن أهل الأهواء والتحذير منهم وكلام أئمة السنة فيهم.. ونترك للقارئ المسلم الحكم على صحة أقواله وتقييمها من خلال ما طالع في ثنايا بحثنا.

ثانيها: قوله: ولا تخلو فرقة واحدة من الغلو في جانب والتفريط في جانب آخر!.ونقول: بل إن سمة أهل السنة الوسطية لا إلى إفراط ولا إلى تفريط كما وصفهم ابن تيمية بقوله: "وهم (أهل السنة والجماعة) وسط في باب أفعال الله ﷻ بين المعتزلة المكذبين بالقدر والجبرية النافين لحكمة الله ورحمته وعدله. وفي باب الوعد والوعيد، بين الوعيدية الذين يقولون بتخليد عصاة المسلمين في النار وبين المرجئة الذين يجحدون بعض الوعيد وما فضل الله به الأبرار على الفجار. وهم وسط في أصحاب رسول الله ﷺ بين الغالي في بعضهم الذين يقول فيه بإلهية أو نبوة، والجافي فيهم الذي يكفر بعضهم أو يفسقه وهم خيار هذه الأمة".

وثالثها: قوله: "وليست مهمتنا اليوم الانتصار لفرقة على أخرى..".

ويقول: بل إن مهمتنا الأساسية في الحياة هي إظهار عوار الباطل الذي تشتمل عليه أقاويل تلك الفرق الاثنتين والسبعين، كما أن مهمتنا مناهضة الإلحاد والكفر سواء بسواء، والمقبول من العمل هو ما كان خالصا صوابا؛ خالصا لوجه الله تعالى وصوابا على سنة رسول الله ﷺ، فالتلفيق ومحاولة التقارب المزعوم بين الفرق هو بمثابة الطعن في صحة عقيدة الحق التي عليها أهل السنة والجماعة؛ عقيدة السلف الصالح؛ وعقيدة صحابة رسول الله ﷺ.

* يرى بعض الباحثين أن الجهمية والمعتزلة من الطوائف التي عاشت في الساحة الإسلامية ردحًا من الزمن ثم اختفت، وأن مناقشة أفكارهم وعقائدهم صراع مع الرميم يتنزه عنه العقلاء، فنجد بعضهم يعقد في كتابه مبحثًا بعنوان: "من أسباب اضمحلالهم" فيذكر بعض الأسباب، ثم يقول: ولعل مما عجل بانقراضهم كثرة اختلافاتهم" ويقول آخر: "إذا كان الإسلام لا يتعارض مع العقل فما المدى الذي يسمح فيه للتفكير العقلي في أصول الدين، حتى لا تتكرر مأساة اختفاء المعتزلة" ويقول: "قام المعتزلة بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني إلى القرن الخامس الهجري، حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر" ثم يطمئن نفسه بأن تراث المعتزلة باق فيقول: "وقد قام الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة بن سليمان ت ٦١٤هـ أحد أئمة الزيدية باليمن بإرسال دعاته إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنفات التي توافق مذهب الزيدية، وخاصة مؤلفات المعتزلة، بذلك حفظت لنا مكتبات اليمن وأقبيتها، تراث المعتزلة".

ويقول د. يوسف القرضاوي - مقللًا من أهمية بقاء الحوار مع المتكلمين المؤولة-: "ولهذا قلت لإخواننا العلماء في قطر والمملكة العربية السعودية حين سمعت بعضهم يجادل في قضية الصفات بين السلف والخلف، وما فيها من جدل وكلام طويل الذيول: إن المعركة اليوم ليست مع الأشاعرة ولا مع الماتريدية، ولا المعتزلة والجهمية، إن معركتنا اليوم مع الملاحدة الذين لا يؤمنون بإله ولا نبوة، ولا كتاب، ليست معركتنا مع الذين يقولون عن الله: ليس له مكان، بل مع الذين يقولون: ليس له وجود، وعلينا أن نخلقه كما قال أحدهم! ليست معركتنا مع الذين يؤولون صفات الله تعالى، بل مع الذين يجحدون الله بالكلية، وأي تحويل للمعركة عن هذا الخط يعتبر توهينًا للصف، وفرارًا من الزحف، وإعانة للعدو. ومن الإنصاف أن

أقول: إني وجدت تجاوبًا رائعًا من علماء قطر، والمملكة العربية السعودية نحو هذا الاتجاه، فيما عدا القليل منهم.".

أقول: هذا كلام غير مقبول لأمور: الأول: أن هذا التوجه الأحادي الانتقائي تجاه الملل والنحل الضالة ينافي المنهج الإسلامي القويم الذي بعث الله به رسله، والذي يقضي بوجوب إقامة الدين الحق، ومحاربة كل ملة أو نحلة ضالة مخالفة للدين، قال تعالى: هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ [التوبة: ٣٣ والفتح ٢٨].

الثاني: مقتضى هذا القول: أن المعركة ليست بيننا وبين اليهودية والنصرانية المحرفين باعتبار أهلهما مقرين بوجود الله، وهذا ضرب من الإرجاء خطير.

الثالث: مما يقرب هذا اللازم أن كلام القرضاوي هذا - وإن كان غريبًا لدى سائر المسلمين - ليس غريبًا على منهج المدرسة التي ينتمي إليها، فقد بني هذا الكلام - كما يبدو لي - على أساس حاول شيخه البنا إقامته منذ مدة طويلة، حيث ألقي في ٥/ ٣/ ١٩٤٦م كلمة أمام "اللجنة الأمريكية البريطانية" التي كانت تجول حول العالم العربي بخصوص تمييع قضية فلسطين، والعمل على تهجير اليهود إليها، ألقى الشيخ البنا كلمته أمام هذه اللجنة باعتباره ممثلًا للحركة الإسلامية، جاء فيها: "الناحية التي سأتحدث عنها نقطة بسيطة من الوجهة الدينية، إلا أن هذه النقطة قد لا تكون مفهومة في العالم الغربي، فأريد أن أوضحها باختصار فأقرر أن خصومتنا لليهود ليست دينية؛ لأن القرآن الكريم حض على مصافاتهم ومصادقتهم، والإسلام شريعة إنسانية قبل أن تكون قومية، وقد أثنى عليهم، وجعل بيننا وبينهم اتفاقًا: وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ [العنكبوت: ٤٦] وعندما أراد القرآن أن يتناول مسألة اليهود تناولها من الوجهة الاقتصادية والقانونية، قال تعالى: فَبِظُلْمٍ مِّنَ

الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ [النساء: ١٦٠]".وقال الشيخ البنا - في مؤتمر صحفي عقد في ٥/ ٩/ ١٩٤٨م للاحتفال بمرور ٢٠ عامًا على إنشاء الجماعة-: "وليست حركة الإخوان المسلمون موجهة ضد عقيدة من العقائد، أو دين من الأديان أو طائفة من الطوائف، إذ أن الشعور الذي يهيمن على نفوس القائمين بها أن القواعد الأساسية للرسالات جميعًا قد أصبحت مهددة الآن بالإلحادية، والإباحية وعلى الرجال المؤمنين بهذه الأديان أن يتكاتفوا ويوجهوا جهودهم إلى إنقاذ الإنسانية من هذين الخطرين الزاحفين".

من تأمل هذا الكلام أدرك أن القرضاوي هنا يعي ما يقول، وأن كلامه جار على تعليمات تلقاها من مثل هذه التصريحات الغريبة التي تنافي مبدأ الولاء والبراء في الإسلام. وكيف يقال: إن ذم اليهود في القرآن محصور في الحيثية الاقتصادية والقانونية مع قوله تعالى: وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِؤُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَهًا وَاحِدًا لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ [التوبة: ٣٠ - ٣١].والحق الذي لا ريب فيه أن المعتزلة - وإن رحلت بأعلامها ومشاهيرها - فقد بقي الاعتزال بكل معانيه وصوره، بقي الاعتزال تحت فرق تسمت بأسماء أخرى، وبقي بمناهجه وأصوله تحت أشخاص ينتسبون إلى السنة بألسنتهم، يقول محمد أبو زهرة - وهو يقر بوجود المعتزلة منشورًا بين المفكرين-: "نعم إن المسألة محصت ودرست بعد ذلك من الأخلاف، ورأى كثيرون من مفكري الإسلام رأي المعتزلة، ولكن لم يكن ذلك نتيجة للاضطهاد، بل كان نتيجة لمناظرات العلماء، وما نشره المعتزلة من رسائل، ولو ترك الأمر على رسله من غير اضطهاد لانتشرت فكرة المعتزلة أكثر مما

انتشرت، وما لوث تاريخهم بذلك الاضطهاد" هنا نلاحظ أنا أبا زهرة يرى أن اللوثة الوحيدة التي لحقت بفكر المعتزلة وحدت من انتشاره هي طريقتهم في نشر أفكارهم بالقوة، وأنه لولا ذلك الأسلوب لانتشر أكثر، ومعنى الانتشار أكثر أن يكتسح هذا الفكر جميع أقطار العالم الإسلامي، وإلا فقد انتشر فكرهم انتشارًا فاحشًا، ولنسمع ما يقوله جمال الدين القاسمي في هذا الموضوع: "هذه الفرقة من أعظم الفرق رجالًا، وأكثرها تابعًا، فإن شيعة العراق على الإطلاق معتزلة، وكذلك شيعة الأقطار الهندية، والشامية، والبلاد الفارسية، ومثلهم الزيدية في اليمن؛ فإنهم على مذهب المعتزلة في الأصول - كما قاله العلامة المقبلي في (العلم الشامخ) - وهؤلاء يعدون في المسلمين بالملايين، وبهذا يعلم أن الجهمية المعتزلة ليسوا في قلة فضلًا عن أن يظن أنهم انقرضوا، وأن لا فائدة في المناظرة معهم، وقائل ذلك جاهل بعلم تقويم البلدان، ومذاهب أهلها".

هذا ما يتعلق بانتشارهم ضمن الفرق البدعية الأخرى كالزيدية والرافضة، وغيرهم، وأما الجانب الآخر والخطير فهو انتشار فكرهم داخل المعسكر السني بواسطة أقوام مفتونين بالمنهج العقلاني، ولنأخذ مثاليين من هذا الصنف علمًا بأنهم كثيرون في عصرنا حتى قامت معاهد فكرية تتبنى منهج عقلانية المعتزلة في التعامل مع النصوص الشرعية.

الأول: الشيخ محمد الغزالي الذي يعتمد على المنهج العقلاني في أكثر كتبه، ويظهر ذلك أكثر في كتابه الموسوم بـ (السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث).

واعتزاليات الغزالي تبدو لقارئ كتابه المذكور من ركوبه صهوة العقل رد كثير من النصوص الثابتة، ومن موقفه من نصوص القدر حيث يؤولها إلى الاختيار المطلق كما يقول المعتزلة، وإليك نتفًا من ذلك الكتاب:- يقول الغزالي: "والقول

بأن كتابًا سبق بذلك (يعني بمصير الإنسان) وأنه لا حيلة لنا بإزاء ما كتب أزلًا هذا كله تضليل وإفك". وقال: "ومن ثم فإننا نتناول بحذر شديد ما جاء في حديث مسلم: (فوالذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار... الخ). إذا كان الحديث المذكور تنويهًا بشمول العلم الإلهي، وأن بدايات بعض الناس قد تكون مخالفة لنهاياتهم فلا بأس من قبوله بعد الشرح المزيل للبس المبطل للجبر، أما المعنى القريب للحديث فمردود يقينًا". والمثير هنا مطابقة نظر الغزالي مع نظر النظام في رد هذا الحديث حيث نسب رواية ابن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إلى الكذب، وعد مدلوله من الجبر، فرد عليه العلامة ابن قتيبة ردًا بليغًا. قال الدكتور ربيع بن هادي: "أي أنه إن انقاد له الحديث ذليلا إلى مذهب المعتزلة البعيد فلا بأس به، تفضلا من الغزالي وتكرمًا على الحديث المسكين، وإن أبى واستعصى عليه فلا يفهم منه إلا ما فهم أهل السنة والجماعة فمردود يقينًا". وعلى هذا السبيل المعوج سار الغزالي في هذا الباب، فيصف أحاديث القدر بأنها "لا تخدم إلا مبدأ الجبر" ويقول عن هذه الأحاديث: "إن متونها توقفنا أمامها واجمين لنبحث عن تأويل لها أو مخرج" ثم في آخر كتابه يطلق مدفع النصر، ويصفق لنفسه قائلًا: "وقد استطعت بشيء من التكلف أن أصرف شبهة الجبر عن آثار شتى".

المقصود: أن فكر هذا الرجل امتداد لفكر المعتزلة من حيث تقديم العقل على كل شيء ممثلًا في موقفه من نصوص القدر وغيرها، فليكن قارئ كتبه - وخصوصًا كتابه (السنة النبوية) - على حذر من السقوط على أم رأسه؛ فإنها مليئة بالبلاوي والطامات، والله المستعان. الثاني: علي مصطفى الغرابي في كتابه (تاريخ الفرق الإسلامية) والغرابي - حسب ما هو مكتوب على طرة كتابه - أستاذ في كلية الشريعة

بمكة المكرمة، والكتاب لا يعبر عنوانه عما في داخله؛ لأنه في الحقيقة كتاب في فضائل المعتزلة، ومزايا الاعتزال، ونصيب الفرق الأربع الأخرى المذكورة فيه ضئيل جدًا. ومن قرأ هذا الكتاب بتأمل لا يأخذه أدنى شك بأن الرجل من المعتزلة - وليس مجرد متعاطف معهم - لما يحتويه من الثناء على المعتزلة والمبالغة في ذلك، ووصم غيرهم بالألقاب، وتبني أصولهم بكل صراحة، وإليك نتفًا من ذلك حتى تقف على الحقيقة بنفسك:- حسن ظنه بالمنهج العقلاني وسوء ظنه بالنصوص الشرعية وقدرتها على بيان الحق وتجليته: يقول الغرابي - تحت عنوان "الحكم على واصل"-: إنه يكفي في حكمنا على واصل أنه رئيس هذه الفرقة العظيمة "فرقة المعتزلة" صاحبة الأبحاث الكلامية، والتي تركت للمسلمين تراثًا فلسفيًا له قيمته، والتي فتحت أمام العقيدة الإسلامية طريق البحث المنطقي، مما جعل أصحاب الديانات الأخرى يقفون عن هجوم هذه العقيدة الجديدة، والذين كانوا يريدون أن يثأروا لأنفسهم منها بطريق الجدل الكلامي، فلما رأى منهم المعتزلة هذا الأمر مرنوا على أساليبهم وأتقنوها، وحاربوهم بمثل سلاحهم، ولو وقف الأمر عند الاحتجاج بالقرآن والحديث لما انقطعت غارات المخالفين عن هذا الدين، لأنهم لا يؤمنون بهما".

قلت: هذه خدعة طالما أثارها العقلانيون، فكأن القرآن الكريم حين نزل كان يخاطب أناسًا مؤمنين ولم يخاطب الكفار والدهريين الذين لا يؤمنون بشيء وراء الحس، ويقنع أحبار اليهود حتى أسلم الكثير منهم، إن الهجمات والغزوات الفكرية والشبهات العقدية التي شنها أعداء الإسلام لم تبدأ مع ظهور المعتزلة، بل بدأت مع ظهور الإسلام، وقد دحضها القرآن كلها ولم تكن هناك فلسفة، ولا منطق كلامي، فالقرآن كما أنه خطاب للقلوب والعواطف والأرواح كذلك خطاب للعقول السليمة،

وشفاء للمريضة؛ لأن منزله سبحانه هو الخبير بجميع ما كان وما يكون من الأدواء، ولكن الذي يعرف ذلك ويستفيد منه هو المؤمن الحسن الظن بالقرآن، قال تعالى: وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاء وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلاَ يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إَلاَّ خَسَارًا [الإسراء: ٨٢] ومن لم يهتد بهدي القرآن والسنة فلا هداية له فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ [الجاثية: ٦] لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ [الحشر: ٢١].

كم حكت لنا كتب السنن والتاريخ والسير عن أحوال قوم من الجبابرة الطغاة دخل الإيمان بشاشة قلوبهم بسماع آيات من القرآن الكريم وهذه كتب السير والتواريخ بين أظهرنا لا تخبرنا عن فيلسوف عقلاني واحد أسلم بسبب جدل المعتزلة ومناظراتهم.

تبرمه من عداوة أهل السنة لعمرو بن عبيد: بعد أن ذكر العديد من المناقب والمزايا التي زعمها لعمرو تحت عنوان "صفاته" عقد الغرابي عنوانًا نصه: "عداوة أهل السنة له"ومما قال فيه: "إنه رغم هذه الصفات التي ذكرناها والتي هي بعض صفات عمرو فإننا نجد أهل السنة قد أكثروا من ذم عمرو، وناصبوه العداء، وكانوا يحضون الناس على مقاطعته" لما وصف عمرًا بقوله: "كان يميل إلى التحرر من كل شيء... يحب التحرر من النصوص إذا وجد منفذًا ينفذ منه إلى العقل، لا يتورع عن أن يخطئ صحابيًا، أو ينتقد آخر ويرد روايته، وهذا مما جعله هدفًا لنقد المحدثين وتحاملهم عليه" هل هذا هو التحامل علمًا بأن معناه: "الجور وعدم العدل".واصل بن عطاء عنده إنسان كامل: قال: "وعلى كل حال إذا فتشنا في جميع نواحي الرجل وجدناه قد بلغ فيها ذروة الكمال" هكذا في جميع النواحي! ومما يؤكد ذلك كله وصفه أهل السنة بالإرجاء، فقال عن مرتكب الكبيرة: "والمرجئة تسميه مؤمنًا

فاسقًا" وقال أيضًا: "وقالت المرجئة: هو مع فسقه وفجوره مؤمن" ويؤكده قوله - بعد أن ساق أقوال المعتزلة مساندًا لها-:"هذا بعض ما أجمعت عليه المعتزلة ذكرنا بعضه لبعض علمائهم، وذكرنا طرفًا منه لعالم أشعري لنبين الفرق بين ما يكتبه معتزلي عن معتزلي، وأشعري عن معتزلي حتى نأخذ أقوال هؤلاء المؤرخين للفرق بحرص واحتياط، وحتى لا نقع فيما وقعوا فيه، ونخدع بما خدعوا به".

وهذا الذي قاله تلبيس، أما أولًا: فإنه لم يذكر فيما ساقه غير الدفاع العاطفي المجرد عن الاستدلال، وأما ثانيًا: فليس اعتماد أهل السنة في نقدهم المعتزلة على ما ينقله المؤرخون، بل ردوا عليهم وهم حاضرون، وردوا عليهم من خلال كتبهم، ومقالاتهم التي نشروها؛ لأنها موجودة، فليس هناك خادع ولا مخدوع إلا من انتصر للبدعة، ودافع عن الباطل، وهل يبقى بعد هذا كله من يشكك في وجود المعتزلة بكل أصولها بين أظهرنا، أو أن الحق قد انبلج، وطلعت شمسه لذي عينين؟

المبحث الثاني: نشأة المدرسة العقلية الحديثة.

لم يكن في نهاية دولة الاعتزال نهاية للتقدم العلمي في العالم الإسلامي بل أن العلم لم يزل في توسعه ونموه فشمل الطب والحكمة والكيمياء والرياضيات والعمارة وغير ذلك فازدهرت العلوم وأينعت.

وبينما كان العالم الإسلامي في أوج حضارته العلمية كان العالم النصراني في أوروبا يتخبط في ظلمات الجهل فقد سيطرت الكنيسة فيه على العقول وحظرت على أتباعها ممارسة كثير من العلوم فسيطرت على العلماء واحتكرت العلم واحتفظت لنفسها بحق تفسير ظواهر الحياة ولم تكن تتردد في الإعدام والحرق والتعذيب تحت آلات أعدت له في محاكم التفتيش لكل من يجرؤ على مخالفتها من علماء الطبيعة والكيمياء والفلك وغير ذلك حتى لا يضيع سلطانها وهيبتها من النفوس. كان هذا

حال الشرق وحال الغرب لكن الأمر لم يدم على هذا فقد أثار البابا جريجوري السابع الحرب الصليبية الأولى وعندما تحرك الصليبيون لم تكن هناك جبهة إسلامية موحدة في الشرق الذي كان يعاني عندئذ التفكك والانقسام فواصلوا زحفهم حتى القدس واستولوا عليها سنة ٤٩٢هـ - ١٠٩٩م ثم لم تزل الحروب الصليبية على العالم الإسلامي تتتالى وكان من نتيجة هذه الحملات الصليبية أن نقلت الحضارة الإسلامية إلى بلادهم فاستولى الأوروبيون على الكتب العلمية في شتى العلوم والمعارف واقبلوا عليها دراسة وتجربة وتنمية ووقفت الكنيسة موقفها فأحرقت كثيرًا من العلماء وأعدمت الكثير لكن هذا لم يمنع العلماء من الظهور بمظهر الاستشهاد في الدفاع عن مبادئهم وآرائهم حتى الموت مما أتاح الفرصة لدعاة التحرر الفكري من سلطان الكنيسة فهدموا الكنيسة وهدموا الدين معها وانتهى ذلك الصراع الطويل بانتصار دعاة التحرر والحد من سلطان الكنيسة وحصره فانكمش نفوذ البابا ولم يعد يجاوز طقوس التعميد والصلاة والزواج والجنائز وبذلك تحقق فصل الدين عن الدولة.في تلك الفترة كان العلم في حالة انكماش في الشرق وتمدد ونمو في الغرب وأستمر الأمر على هذا الحال. أضف إلى ذلك ما عاناه العالم الإسلامي من حروب أنهكته وحطمته بعد الحروب الصليبية نذكر منها هجمات المغول وسقوط الدولة العباسية على أيديهم وقتلهم الكثير من العلماء ورميهم للكتب العلمية في نهر دجلة حتى صار ماؤه أزرق ثلاثة أيام كما يذكر المؤرخون أدت هذه الأمور وغيرها إلى ضعف العالم الإسلامي وانتقال الحضارة العلمية إلى أوروبا التي وجهت طاقتها وعنايتها إلى الاهتمام بالعلوم ونشرها.

ثم مر العالم الإسلامي بعد هذه الحروب التي أنهكته - بفترة أخلد فيها إلى الدعة وآثر السكون والخمول فلم تفت الفرصة على الأعداء فتداعوا عليه كما

تتداعى الأكلة على قصعتها فأكلوا منه وشربوا حتى أصبح جسمًا بلا روح أو كاد بل أصبح غثاء كغثاء السيل. وأمست البلاد الإسلامية تحت سيطرة الدول الأوربية التي استغلت خيراتها ونعمت بثرواتها واستيقظ العالم الإسلامي على أزيز الطائرات ودوي المدافع وضجيج المصانع فانبهر بتلك الحضارة وبادر إلى السؤال عن أسبابها ولم يفت على الاستعمار إعداد الجواب لمثل هذا السؤال فقد أقصى أصحاب الثقافة الدينية عن ميادين الإصلاح وحصر وظائفه في المساجد التي قل روادها عموما وأصبحت الوظائف الحكومية وأدوات التوجيه الاجتماعي في أيدي أصحاب الثقافة الأوروبية الذين نشأوا في أحضان الاستعمار وتشبعوا بثقافته فسيطروا على أجهزة التعليم في كثير من البلاد الإسلامية فضلا عن جهود الاستعمار الدائبة لنشر التغريب واللادينية بكل الوسائل الممكنة وأوهموا الناس أن حالة العالم الإسلامي تشبه حالة أوروبا في العصور الوسطى ولن ينهض إلا بما نهضت به أوروبا من فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية وبذلك يتحقق له ما تحقق للأوروبيين.

وهال الأمر علماء المسلمين وذهبوا للرد على تلك الأفكار مذاهب شتى. وحاولت فئة منهم التوفيق بين الدين والعلم وبينت للناس أن الدين الإسلامي الحق لا يحارب العلم ولا ينافي العقل وأنه دين العقل والحرية والفكر. وذهبت تبين للناس ذلك المنهج وتقيم الدين الإسلامي على العقل - الذي لا يقر أرباب الثقافة الغربية غيره حكما - وبينت أن ليس في الإسلام ما لا يقره العقل وحاولت أن تفسر القرآن الكريم على هذا المنهج وهذا الأساس وكان لهذه المدرسة العقلية رجال كان لهم نشاط واسع في نشر هذه الثقافة ومكافحة الاستعمار ومقاومة الهجوم على الدين وإلقاء التبعة عليه في التخلف الحضاري.

وكان من رجال هذه المدرسة المؤسسين لها جمال الدين الأفغاني وتلميذه

محمد عبده وتلاميذه محمد مصطفى المراغي ومحمد رشيد رضا وغير هؤلاء كثير.

وسميت نهضتهم هذه بالنهضة الإصلاحية وكان لهذه المدرسة آراء كثيرة تخالف رأي السلف وشطحات ما كانوا ليقعوا فيها لولا مبالغتهم الشديدة في تحكيم العقل في كل أمور الدين حتى جاوزوا الحق والصواب وشكك بعض رجال الفكر الإسلامي الحديث في نزاهة المؤسسين لهذه المدرسة أعني جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده مستدلين على ذلك ببعض علاقاتهم وما ورد في كتاباتهم.

(باب أبرز شخصيات المدرسة العقلية الحديثة)

المطلب الأول: جمال الدين الأفغاني.

اسمه: جمال الدين بن صفدر الحسيني الأفغاني، وصفدر لفظ فارسي من ألقاب الإمام علي رضي الله عنه عند الشيعة ومعناه مقتحم الصف وقد حرف هذا الاسم من كتبوا ترجمته بالعربية فقالوا: - "صفتر".زعم تلميذه الشيخ محمد عبده أن نسبه ينتمي إلى السيد علي الترمذي المحدث المشهور ويرتقي إلى سيدنا الحسين بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه وقال بهذا الزعم أيضًا مصطفى عبدالرازق ومن سمى نفسه بالمؤرخ الكبير عبدالرحمن الرافعي وقال به أيضًا تلميذه محمد المخزومي وغيرهم.

ولم أجد في كتب الحديث وعلومه من يسمى بـ "علي الترمذي" وينمي نسبه إلى الحسين بن علي بن أبي طالب سواء كان هذا المحدث مشهورًا أو مغمورًا.

ثم أي علاقة بين "الترمذي" وهو من خراسان وبين الحسين بن علي ابن أبي طالب رضي الله عنهما وهو قرشي من مكة؟!

لذلك فلا عجب أن يكتب أبو الهدى الصيادي من الآستانة إلى السيد رشيد رضا قائلًا: -"أني أرى جريدتك طافحة بشقاشق المتأفغن جمال الدين الملفقة وقد

تدرجت به إلى الحسينية التي كان يزعمها زورا، وقد ثبت في دوائر الدولة رسميا أنه ما زنداري من أجلاف الشيعة....".

ثم نقول بعد هذا أي فضل للرجل بهذا النسب عند من دينه إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ [الحجرات: ١٣] وخوطب نبيه بقوله تعالى: وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ [الشعراء: ٢١٤].

مولده: ولد سنة ١٢٥٤ هـ - ١٨٣٨م وأول ما يصادف المؤرخ لحياة هذا الرجل من غموض الخلاف في مكان مولده هل ولد في أسعد آباد قرية من قرى كير من أعمال كابل في أفغانستان أو في أسد آباد قرب همدان أحدى مقاطعات إيران فيكون إيرانيًا لا أفغانيًا وإنما آثر أن ينسب نفسه - كما قال بروكلمان - إلى أفغانستان لأسباب سياسية أو أن والده ضابط إيراني أوفدته حكومته إلى بلاد أفغان فتزوج هناك.

ولا أحسب أن للبحث عن أصل الرجل أي رجل أهمية إذا ما حسنت عقيدته وصفت سريرته واستقامت سيرته، ولكن قد يلزم البحث عن هذا إذا كان ذلك الرجل هو الذي أراد تعمية أصله ونسبة نفسه إلى غيره مع غموض في اتصالاته وعلاقته وأنشطته فيجب على الباحث تحري هذه المعرفة السبب الدافع له إلى هذه التعمية فقد يكون وراء الأكمة ما وراءها.

إذن فهناك أمور ثلاثة نراها بارزة في نسبة الرجل وأصله:-أولها: أن اسم والده "صفدر" وهو لفظ فارسي من ألقاب الإمام علي رضي الله عنه عند الشيعة ولا يوجد إلا بين الشيعة.

ثانيها: أنه لا صحة لانتسابه إلى الحسين بن علي رضي الله عنهما من طريق "علي الترمذي" وإنما انتحل هذا لإضفاء قداسة باطلة على شخصه.

ثالثها: أنه إيراني لا أفغاني كما ينسب نفسه وسيتضح لنا هذا فيما بعد – إن شاء الله – وإنما نسب نفسه إلى أفغانستان لأسباب غير ظاهرة.

جمال الدين في أفغانستان: ولا نعرف مصدرًا لتاريخ نشأة الرجل – هذا – إلا ما تحدث به عن نفسه إلى تلاميذه فقالوا أنه لما بلغ الثامنة من عمره أجلسه والده لطلب العلم وعني بتربيته فأيد العناية به إشراق في قريحته وذكاء في مدركته فتلقى علومًا جمة برع في جميعها فمنها العلوم العربية وعلوم الشريعة وعلوم عقلية من منطق وفلسفة وعلوم رياضية ونظريات الطب والتشريح.واستكمل الغاية من دروسه في الثامنة عشرة من عمره ثم سافر إلى الهند فأقام بها سنة تعلم في خلالها شيئًا من العلوم الأوروبية وأساليبها.وعرض له وهو في الهند أن يؤدي فريضة الحج فاتجه إلى مكة المكرمة وقضى نحو سنة يتنقل في البلاد ويتعرف أحوالها وعادات أهلها حتى وافى إلى مكة المكرمة سنة ١٢٧٣هـ ١٨٥٧م وأدى الفريضة ثم عاد إلى بلاده ودخل في سلك رجال الحكومة على عهد الأمير دوست محمد خان وبعد وفاته تنازل أولاده في الإمارة فانضم جمال الدين إلى محمد أعظم الذي أحله محل الوزير الأول ولكن النصر كان في النهاية حليف شير علي. لتأييد الإنكليز له فهرب محمد أعظم إلى إيران وبقي جمال الدين في أفغانستان لم يمسسه الأمير بسوء إلا أنه خشي الانتقام منه فاستأذن للحج فأذن له فرحل إلى الهند سنة ١٢٨٥هـ ١٨٦٩م.

رحلاته:

في الهند: كان يريد من رحلته إلى الهند الإقامة بها من غير ظهور وبكل بساطة وقد كانت الهند تحت الاستعمار البريطاني فكانت دهشته عظيمة عندما رأى الحكومية الهندية تستقبله على الحدود استقبالا رسميًا ليس له مبرر ولكنهم لم يسمحوا له بالإقامة الطويلة في الهند فمكث فيها نحو شهر ثم سيرته على حسابها في

أحد مراكبها إلى السويس ١٢٨٦هـ - ١٨٧٠م.

في مصر:

كانت تلك أول زيارة له إلى مصر فأقام بها أربعين يومًا تردد فيها على الأزهر واتصل به بعض طلبة العلم السوريين فقرأ لهم شرح كتاب الأظهار ثم سافر إلى الأستانة سنة ١٢٨٧هـ ١٨٧٠م.

في الآستانة: لما وصل إلى الآستانة أقام بها مجهول المكان حتى أهدى إليه بعض أكابر الوزراء فعينه عضوا في مجلس المعارف وفي رمضان سنة ١٢٨٧هـ ألقى خطابًا في دار الفنون في الحث على الصناعات شبه فيه المعيشة الإنسانية ببدن حي وأن كل صناعة بمنزلة عضو منه فشبه الملك بالمخ والحدادة بالعضد والزراعة بالكبد والملاحة بالرجلين وغير ذلك ثم قال: "ولا حياة لجسم إلا بروح وروح هذا الجسم إما النبوة وإما الحكمة" مما أهاج عليه شيخ الإسلام حسن فهمي أفندي وعددًا من العلماء والوعاظ في المساجد محتجين على جمال الدين بأنه جعل النبوة صنعة وانتهى الأمر بأن أشير على جمال الدين بالجلاء عن الآستانة ريثما تسكن الخواطر فسافر إلى مصر في أول سنة ١٢٨٨هـ ١٨٧١.

في مصر: وصل إلى مصر فرحبت به الحكومة المصرية وأجرت له راتبًا شهريًا بلا عمل. وكانت إقامته في مصر هذه المرة حافلة بالأنشطة العلمية والسياسية فألقى كثيرًا من الدروس في الأدب والمنطق والتوحيد والفلسفة وعلم التصوف وأصول الفقه والفلك حتى ذاع صيته واتصل بكبار القوم وانخرط في الماسونية وكان له تأثير في سياسة البلاد وكتب في الصحف التي ساهم في إنشائها تارة تحت اسم "مظهر بن وضاح؟ وباسمه الصريح تارة أخرى. كانت سياسة البلاد الحالية آنذاك تحت الإدارة البريطانية فكانت كتابات السيد قد أوغرت عليه صدر مستر فيفيان قنصل إنجلترا

وأوغرت صدر توفيق باشا لاعتقاده أن كتابات السيد تؤدي على زعزعة حكمه وبالإضافة إلى هذا فقد كان السيد منبوذًا من علماء الأزهر الذين رأوا في تعليمه الفلسفة وبعض آرائه فسقا فصدر الأمر بنفيه وجاء في القرار: "أنه رئيس جمعية سرية من الشبان ذوي الطيش مجتمعة على فساد الدين والدنيا" وعند نزوله إلى الباخرة أتاه قنصل إيران فعرض عليه بعض المال فرفضه ثم أبحر إلى الهند وأقام بحيدر آباد سنة ١٢٩٦ - ١٨٧٩م.

في الهند:

أقام في حيدر آباد عاما ألَّف خلاله رسالة في (الرد على الدهريين) بالفارسية ولما قامت الثورة العرابية في مصر نقل من حيدر آباد إلى كلكتا لاعتقاد الحكومة الإنجليزية أن له فيها يدا ثم أبيح له أن يسافر إلى حيث شاء فسافر إلى لوندرا "لندن" فأقام بها أيامًا ثم سافر إلى باريز سنة "١٣٠٠هـ - ١٨٨٣م.

في باريس:

أقام في باريس ما يزيد عن ثلاث سنوات عهدت جمعية العروة الوثقى له فيها أن ينشئ جريدة (العروة الوثقى) فاستدعى الإمام محمد عبده الذي كان منفيًا في سوريا فأصدرا الجريدة وكان جمال الدين مديرًا لسياستها ومحمد عبده رئيسا لتحريرها سنة ١٣٠١هـ - ١٨٨٤م ولكن الجريدة لم تلبث إلا سبعة أشهر وأيام لمحاربة الاستعمار البريطاني لها ثم توقفت وعاد محمد عبده إلى سوريا ثم إلى مصر معتزلًا السياسة ومكث السيد في باريس مترددًا بينها وبين لندن والتقى في باريس بالفيلسوف الأوربي رينان ثم دعاه ناصر الدين شاه إيران إلى طهران فاتجه إليها سنة ١٣٠٤هـ - ١٨٨٧م.

في إيران: وفوض إليه الشاة نظارة الحربية، وتزاحم حوله الأمراء والمجتهدون

والكبراء وتمكن من نظم كثير منهم في سلك الماسونية. لكن الشاه ناصر الدين أوجس منه خيفة وداخله ريب من حركاته ونشاطه فأدرك السيد ما في نفسه فاستأذن في السفر إلى روسيا فأذن له سنة ١٨٨٧م.

في روسيا:

كان له في روسيا نشاط صحفي نشر كثيرًا من المقالات عبر الصحف الروسية واجتمع في بطرسبرج "لنجراد" بكبار العلماء والسياسيين وقد مكن له نقده لسياسة الإنجليز مكانة في روسيا حتى أن القيصر دعاه إلى قصره وتحادث معه طويلًا فرابه منه ما راب ناصر الدين شاه فأوعز إلى موظفيه بطرده فاتجه إلى باريس سنة ١٣٠٦هـ - ١٨٨٩م.

في ميونخ: وفي طريقه إلى باريس التقى في ميونخ عاصمة بافاريا "ألمانيا" بالشاه ناصر الدين الذي طلب منه العودة إلى إيران فاعتذر بذهابه إلى معرض باريس فألح عليه الشاة فذهب معه سنة ١٣٠٦هـ - ١٨٨٩م.

في إيران: لما وصل إلى إيران عاد الناس إلى الاجتماع به وتلقي مبادئه وأفكاره وعهد إليه الشاه أن يسن ما يراه موافقًا لروح العصر من القوانين فلما أطلع عليها الشاه بعد ذلك رأى أن حكمه سيكون مقيدًا فعاودته الشكوك والظنون في جمال الدين الذي شعر بهذا فاستأذن بالذهاب إلى شاه عبدالعظيم قرب طهران فأذن له فتبعه جم غفير من العلماء والوجهاء فخاف الشاه عاقبة ذلك فنافه إلى خارج الحدود إلى البصرة سنة ١٣٠٨هـ - ١٨٩١م.

في البصرة:

أقام فيها سبعة أشهر والى الكتابة فيها إلى أنصاره في فارس وآثار فيهم الحمية لخلع الشاه ناصر الدين غادر بعدها البصرة إلى لندره "لندن" سنة ١٣٠٩هـ -

١٨٩٢م.

في لندن:

أقام فيها ثمانية أشهر موجهًا همته إلى محاربة الشاه ناصر الدين. وكان من المؤسسين لمجلة (ضياء الخافقين) وسلمه سفير تركيا في لوندرا كتابا من السلطان عبدالحميد يدعوه إلى الآستانة فسافر إليها سنة ١٣١٠هـ - ١٨٩٢م.

إلى الآستانة:

وكانت المحطة الأخيرة في رحلاته هي الآستانة ولقي فيها كل ترحيب وتكريم إلا أنه منع من مغادرتها وأجرى له فيها السلطان راتبًا شهريًا إلى أن توفي سنة ١٣١٤هـ-١٨٩٧م.

نشاطه العلمي:

يعد من المميزات للسيد جمال الدين الأفغاني أنه أحدث نهضتين اجتماعيتين: نهضة اجتماعية علمية ونهضة سياسية. وكان الغالب على نشاطه الثانية منهما ولم يقم أحد من تلاميذه من بعده بالأمرين. بل انشطروا إلى شطرين ذهبت طائفة إلى الأخذ بالنهضة العلمية ويقف على قمة هذا الفريق الإمام محمد عبده. وذهبت طائفة أخرى إلى الأخذ بأرائه السياسة وعلى رأسهم مصطفى كامل وفريد ثم سعد زغلول وغيرهم. وبدأ السيد نشاطه العلمي في أفغانستان وواصل دراسته في الهند. هذا من ناحية التلقي أما من ناحية التعليم فقد بدأ أول ما بدأ في الهند عند خروجه في المرة الثانية حيث ألقى بعض الدروس ولم تكن تلك الفترة من الكفاية بحيث يظهر أثرها واضحا إذ لم يلبث سوى شهر واحد غادر بعدها إلى مصر حيث وفد عليه بعض طلبة العلم في الأزهر من السوريين فشرح لهم كتاب (الإظهار) وهو كتاب في النحو وكانت تلك الفترة كسابقتها حيث غادر إلى الآستانة ثم عاد إلى مصر مرة ثانية حيث

ازداد نشاطه العلمي وبلغ أوجه فبدأ التدريس في الأزهر وقد كان يلقي فيه من الدروس ما أحفظ عليه بعض علماء الأزهر فناظره أحدهم مناظرة أفضت إلى المنافرة فترك الأزهر وانقطع للتدريس في منزله فقرأ من الكتب العالية في فنون الكلام الأعلى والحكمة النظرية طبيعية وعقلية وفي علم الهيئة الفلكية وعلم التصوف وعلم أصول الفقه الإسلامي وقد وصف الإمام محمد عبده منزلة جمال الدين من العلم فقال:

"أما منزلته من العلم وغزارة المعارف فليس يحدها قلمي إلا بنوع من الإشارة إليها لهذا الرجل سلطة على دقائق المعاني وتحديها وإبرازها في صورها اللائقة بها كأن كل معنى قد خلق له وله قوة في حل ما يعضل منها كأنه سلطان شديد البطش فنظرة منه تفكك عقدها... " ثم يقول:-"وله لسان في الجدل وحذق في صناعة الحجة لا يلحقه فيها أحد".

ثم سافر بعد مصر على الهند وكان له فيها حلقة للتدريس لكنها لا تماثل حلقته في مصر واشتغل فيها بالتأليف عن التدريس.

مؤلفاته: لم يكن للسيد اهتمام كبير في التأليف بل كان همه أن يلقي كلماته وخطبه على تلاميذه القاءً فيبادر بعضهم إلى تسجيلها وتدوينها بل ذكر بعض تلاميذه أنه:- قضى ولم يدون إلا رسالة في إبطال مذهب الدهريين" وقال عنه أديب بك إسحاق "ولكنه لم يتم عملا ولا ألف كتابا غير تلك الرسالة" والحقيقة أنه دون غير رسالته (الرد على الدهريين) التي ألفها بالفارسية في حيدر آباد. فقد دون رسالة صغيرة له أسماها (تتمة البيان في تاريخ الأفغان) وقد طبعت في مصر وما عدا هاتين الرسالتين فمقالات نشرها في الصحف والمجلات طبع بعضها مستقلًا وكان لاشتراك الإمام محمد عبده معه في مجلة (العروة الوثقى) وعدم تسمية صاحب كل

مقال فيها كان له أثر كبير في الخلط في نسبته إلى صاحبه فبحث (التعصب) نشر باسم الإمام مع أنه من إنشاء جمال الدين وهناك كتاب أكثر شهرة أعنى (الإسلام دين العلم والمدنية) من بين فصوله "الإسلام والنصرانية" وهو من تأليف الأفغاني خاطرات جمال الدين الأفغاني محمد المخزومي ص ٤٣. وقد ضم المخزومي في الخاطرات هذين المقالين على خاطرات جمال الدين الذي دون فيه المخزومي آراء وأفكار الأفغاني وقد طبع طباعة مستقلة بعض مقالاته مثل (الوحدة الإسلامية) و(القضاء والقدر) أما إذا رمت الإطلاع على معظم ما كتبه فعليك بـ (خاطرات جمال الدين الأفغاني) لتلميذه محمد المخزومي و(الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) لمحمد عمارة و(العروة الوثقى) وإنما قلت معظم ما كتبه لأن هناك من كتاباته في بعض المجلات ما لم يدون أذكر مثالًا لذلك ما كتبه في الصحف الروسية.

تفسيره:

قلنا أن الغالب على نشاط السيد الأفغاني هو النشاط السياسي وأنه إنما يتناول ما يتناول من العلم في دروسه ما يدفع به عجلة السياسة خطوة نحو أغراضه وأهدافه وقد تعرض له في أثناء حديثه آية قرآنية يستشهد بها لتقوية رأيه ثم يذهب في تفسيرها تفسيرًا يقتصر فيه على الجانب الذي يتكلم فيه من غير استقصاء لمعانيها.

ومن ثم فلم يكن له تفسير مستقل وإنما كان تفسيره آية هنا وآية هناك بين ثنايا مقالاته. ويقلل السيد جمال الدين من شأن ما تراكم على القرآن الكريم وتجمع حوله من آراء المفسرين وما استنبطوه من أحكام فيقول "القرآن وحده سبب الهداية والعمدة في الدعاية أما ما تراكم عليه وتجمع حوله من آراء الرجال واستنباطهم ونظرياتهم فينبغي أن لا نعول عليه كوحي وإنما نستأنس به كرأي... " ويحذر من إضاعة الوقت في عرض ذلك فيقول "ولا نحمله على أكفنا مع القرآن في الدعوة إليه

وإرشاد الأمم إلى تعاليمه لصعوبة ذلك وتعسره وإضاعة الوقت في عرضه". وهو لا يعني بهذا السنة المتواترة أو ما أجمع عليه العلماء حيث يقول "فالتواتر والإجماع وأعمال النبي المتواترة إلى اليوم هي السنة الصحيحة التي تدخل في مفهوم القرآن وحده والدعوة إلى القرآن وحده".

وهو يدعو إلى دراسة القرآن والكشف عن كنوزه المدفونة فيقول:-"القرآن القرآن وإني لآسف إذ دفن المسلمون بين دفتيه الكنوز وطفقوا في فيافي الجهل يفتشون على الفقر المدقع" ولكنه يتأسف على التعمق في تفسير باء البسملة ومخرج صاد الصراط "وكيف لا أقول وا أسفاه! وإذا نهض أحد لتفسير القرآن فلا أراده إلا يهيم بباء البسملة ويغوص! ولا يخرج من مخرج حرف صاد الصراط حتى يهوي هو ومن يقرأ ذلك التفسير في هوة عدم الانتفاع بما اشتمل عليه القرآن من المنافع الدنيوية والأخروية مع استكماله الأمرين على أتم وجوههما" ويرى أن القرآن بريء من مخالفة الحقائق العلمية الثابتة "فإذا لم نر في القرآن ما يوافق صريح العلم والكليات اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة ورجعنا إلى التأويل".

وهو مع حثه على التفسير ودعوته إلى تنقيحه مما علق به مقل فيه فلا يتناول من الآي إلا ما قل ولا يفسره إلا من جانب ما يؤيد به قوله من غير بيان للجوانب الأخرى.

وقد صدر السيد جمال الدين سبع عشرة مقالة من خمس وعشرين مقالة في (العروة الوثقى) بآية أو آيتين من القرآن الكريم اعتقدها بعضهم شرحًا وتفسيرًا وليس كذلك فقل أن يعرض في المقالة للآية المصدرة.

أما الآيات التي تناولها بنوع من التفسير فقليل جدًا كما ذكرنا توجد بين ثنايا بعض مقالاته فمن ذلك قوله:"قرأت في القرآن أمرًا تغلغلت في فهمه روحي وتنبهت

إليه بكليتي وهو وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً [البقرة: ٣٠] فاندهشت الملائكة لهذا النبأ ولهذه المشيئة الربانية إذ علمت أن ذلك الخليفة سيكون الإنسان وأن ذلك الإنسان - الخليفة - سيصدر منه موبقات وسيئات أعظمها وأهمها أنه "يسفك الدماء "فقالت بملء الحرية المتناسبة مع الملأ الأعلى وعالم الأنوار والأرواح الذي لا يصح أن يكون هناك شيء من رياء ونفاق أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء [البقرة: ٣٠] ووقفت الملائكة عند هذا الحد من الطعن في الإنسان ولم تذكر باقي السيئات من أعماله إذ رأتها لغوا بالنسبة لهذين الوصمين الفساد وسفك الدماء" ثم يمضي في التفسير على هذا المنوال إلى أن يقول "وبأبسط المعاني أن الله تعالى أفهم الملائكة أنكم علمتم ما في خليفتي في الأرض وهو الإنسان من الاستعداد لعمل الفساد وسفك الدماء وجهلتم ما أعددته لصونه وصرفه عن الإتيان بالنقيصتين المذكورتين ألا وهو العلم فقال وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ [البقرة: ٣١]".ويفسر آيات أخرى فيقول "غضب سليمان عليه السلام على الهدهد إذ تفقده ولم يجده فلما حضر قال وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ [النمل: ٢٢] - غير ملفق ولا مشوب بكذب كما تفعل أكثر الجواسيس مع الملوك والحكام إِنِّي وَجَدتُّ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ [النمل: ٢٣] دينهم ومعتقدهم وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ اللهِ [النمل: ٢٤] " ثم يقول بعد ذلك "فلما جاء الكتاب إلى ملكة سبأ جمعت فورًا مجلس الأمة قَالَتْ يَا أَيُّهَا المَلأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ [النمل: ٣٢] وبعد أن تداول مجلس الأمة - الوزراء اليوم مثلا - واستخرجوا إحصاءً من سجلاتهم بما عندهم من المعدات الحربية أعلنوا الملكة وأنبؤوها أنه من إمكانهم محاربة سليمان بما توفر لديهم من

القوة إذا هي وافقت على إعلان الحرب قَالُوا نَحْنُ أُوْلُوا قُوَّةٍ وَأُولُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ [النمل: ٣٣]، ثم يمضي بعد فيقول "فرد سليمان الهدية وتحفز لإخراج الملكة وقومها أذلة بالحرب وأراد أن يريها ما لديه من القوى وما تسخر له من رياح يمتطيها وتجري بأمره - طيارات مثلًا - وسرعة نقل الأخبار والأشياء بأسرع من البرق - التلغراف اللاسلكي مثلًا". وكان يشطح في تفسيره فيفسر الربا المحرم في قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً [آل عمران: ١٣٠] بـ "جواز الربا المعقول الذي لا يثقل كاهل المديون ولا يتجاوز في برهة من الزمن رأس المال ويصير أضعافًا مضاعفة". ويفسر "جد" في قوله تعالى وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا [الجن: ٣] أن جد معرب "كد" ومعناه العرش بالفارسية أو الهندية".

ويفسر فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً [النساء: ٣] بأنه "قيد من خاف أن لا يعدل "بالمرأة الواحدة" وترك لمن يخشى أن لا يعدل - حتى مع الواحدة - عدم الزواج وهذا ما يستنتجه العقل ما دام يحمله العاقل ويقول به الحق والعدل". ويفسر الأمور الغيبية من غير نص فيقول وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً [الكهف: ٤٧] "أي خارجة عن محورها غير راضخة للنظام الشمسي وإذا ما حصل ذلك فلا شك يختلف ما عرف من الجهات اليوم فيصير الغرب شرقًا والجنوب شمالًا وبذلك الخروج عن النظام الشمسي وما يحدثه من الزلزال العظيم - لا شك تتبعثر أجزاء الأرض لبعدها عن المركز وتنسف الجبال نسفًا وتتحول براكين هائله وبالنتيجة تخرب الكرة الأرضية ويعمها الفناء بما فيها من حيوان وتقوم القيامة والله أعلم".

وقد وجدت من تفسيره غير ما ذكرت.

تفسيره لقوله تعالى وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ [الأنفال: ٤١] الآية في (الخاطرات) ص١٢٢.

وتفسيره لقوله تعالى: وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ [الأنفال: ٦٠] في (العروة الوثقى) ص١٢٩.

وتفسيره لقوله تعالى إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ [الرعد: ١١] في (العروة الوثقى) في مقالته (سنن الله في الأمم).

وإنما أطلت في بيان تفسيره لأنه مرادنا منه ولأني لم أجد أحدًا ممن أرخوا له أو كتبوا عنه أشار إلى تفسيره فضلًا عن جمعه وترتيبه له.

ونشاطه السياسي: قلنا أن هذا النشاط هو الغالب على أعمال السيد الأفغاني وقد كان مقصده السياسي الذي وجه إليه أفكاره وأخذ على نفسه السعي إليه مدة حياته هو إنهاض دولة إسلامية من ضعفها وتنبيهها للقيام على شؤونها حتى تلحق الأمة بالأمم العزيزة والدولة بالدول القوية فيعود للإسلام شأنه" وقد كانت الوسيلة لتحقيق غاياته "الثورة السياسية لاتفاقها مع مزاجه وقد ظن أنها أسرع الطرق للوصول على ما يبتغيه".

وقد خالفه في الأسلوب - هذا تلميذه محمد عبده الذي يرى أن الوسيلة هي إصلاح التعليم لا الثورة السياسية.

ومن أهم الآراء التي تنسب إلى الأفغاني وكان يدعو إليها: الدعوة إلى الوحدة الإسلامية وإقامة جامعة إسلامية تنضوي تحت لوائها دول العالم الإسلامي توحد كلمتها وأهدافها: وإنما قلت تنسب إليه لأني أرى في مقالاته ومقالات تلاميذه ما يدل على أنه لا يريد الجامعة الإسلامية بل الجامعة الشرقية التي تجمع دول الشرق مسلمة وغير مسلمة ضد الاستعمار فهذا السيد رشيد رضا يعلق على كلمة لجمال الدين قائلا "هذا تنبيه لوجوب تأليف جامعة شرقية لمقاومة الاستعمار الغربي ولم يفكر فيه أحد قبله" ويقول في موضع آخر "وقد اشتبه على بعض الناس أمر اللهجة

الإسلامية في جريدة (العروة الوثقى) وظنوا أن خدمتها خاصة بالمسلمين فأزالا هذه الشبهة - يعني الأفغاني ومحمد عبده - بعبارة نشرت في العدد الثامن " من (العروة الوثقى) ويقول عثمان أمين "أن الجامعة التي كان ينشدها الأفغاني ومحمد عبده في أواخر القرن الماضي ليست هي الجامعة الإسلامية كما توهم بعض الكتاب الغربيين وإنما هي في صميمها "الجامعة الشرقية"".

وقد بدأ السيد الأفغاني نشاطه السياسي في أفغانستان حيث انضم على محمد أعظم ضد شير علي، على ما أشرنا إليه في أول الترجمة. أما في مصر فقد وصلها الأفغاني في عهد الخديوي إسماعيل سنة ١٨٧١م وكان الحكم حينئذ - كما يقول المؤرخ عبدالرحمن الرافعي - حكما استبداديًا لا مجال فيه للحرية. حقًا إن إسماعيل أنشأ سنة ١٨٦٦م مجلسًا سمي مجلس شورى النواب ولكنه مجلس استشاري لا يملك سلطة". فبدأ الأفغاني أول ما بدأ ببث الوعي السياسي بين طلابه وكانوا يتناقلون ما يقول بينهم فاستيقظت مشاعر وانتبهت عقول وخف حجاب الغفلة في أطراف متعددة من البلاد وسرى هذا الشعور إلى بعض الجرائد واستحدثت أخرى فتنافس الكتاب وكثر أرباب الأقلام. ومنذ ذلك الحين طارت الشرارة الأولى من شرارات الثورة العرابية وقد بذل السيد جمال الدين كل ما في وسعه للقضاء على الخديوي إسماعيل لاتفاقه مع ولي عهده توفيق باشا على الإصلاح إذا صار الأمر إليه بل ووصل الأمر إلى تدبير خطة لاغتياله لم تنفذ - كما يقول محمد عبده - لعدم وجود الشخص الذي يتكفل بذلك "وأشار إلى هذا بلنت في تاريخه السري لاحتلال انجلترا مصر واعتراف بهذا الإمام نفسه.

وانتهى نشاط الأفغاني السياسي في مصر بعد أن تنازل الخديوي إسماعيل لتوفيق باشا الذي تنكر لجمال الدين وأمر بنفيه.

ثم ظهر نشاطه السياسي مرة أخرى في باريس التي أنشأ فيها مجلة (العروة الوثقى) فجعلها منبرًا لمحاربة الاستعمار البريطاني بحماس شديد. وفي الحقيقة أنه لم يتضح لي مع هذا حقيقة علاقته بالإنجليز فبينما كان يؤلب عليهم الناس في مصر حتى يقوموا بالثورة العرابية.. ويحرض مفتي إيران على تحريم الدخان لإبطال احتكار الإنجليز له في إيران تمهيدًا لاحتلالها ويكتب في صحف روسيا وينشئ (العروة الوثقى) التي تحارب الإنجليز أينما حلوا وتشنع عليهم وهو مع هذا يسرح في بلادهم ويمرح ويتردد بين لندره وباريز بل وينشئ في لندن مجلة (ضياء الخافقين) بالعربية والإنكليزية فيحارب الإنجليز في بلادهم وبلغتهم ومع هذا يسكت عنه الإنجليز!! صحيح أنهم أدوا إلى تعطيل (العروة الوثقى) لكن صاحبها لا يجد مانعا من اللجوء إلى سفير بريطانيا في الآستانة ليساعده على الخروج منها ولا تجد انجلترا مانعا قبل ذلك من عرضها له لتوليه السلطة في السودان ويتساءل الدكتور محمد محمد حسين لماذا كانت عداوته الشديدة للاستعمار الإنجليزي دون الفرنسي والهولندي فلم ترد في صحيفة (العروة الوثقى) إشارة للاستعمار الفرنسي للجزائر كما لم ترد فيها إشارة للاحتلال الهولندي لإندونيسيا ولم تشر إلا إشارة عابرة لاحتلال الهند الصينية.

أما نشاطه السياسي في إيران فقد أشرنا في رحلاته إلى بعضه ونذكر هنا مظاهر ثورته السياسية على نصر الدين شاه بعد أن رفض قانونه ونفاه من إيران إلى البصرة وقد تمثلت هذه المظاهر بـ:

أ) كتابته إلى مفتي إيران كتابا يثير فيه مشاعره ضد ناصر الدين شاه ويطلب منه بصفته مفتي البلاد أن يصدر تحريمًا للدخان بسبب تعاقد الشاه مع انجلترا لاحتكاره فتحظى هذه الخطوة بالنجاح وتلغى الاتفاقية.

ب) ثم يكتب الأفغاني بعد هذا إلى علماء إيران مطالبًا بخلع ناصر الدين شاه ولما لم ينجح بهذا.

ج) نسب إليه بأدلة قوية تدبيره قتل ناصر الدين شاه.

نشاطه الصحفي: كان السيد جمال الدين يكره الكتابة ويتثاقلها فلم يكن له عناية بالتأليف ووجه عنايته فيما يريد تدوينه إلى الصحف فكانت معظم كتاباته في الصحف والمجلات فإذا رام إنشاء مقالة ألقى على كاتب مثل إبراهيم اللقاني إلقاء قل ما يراجعه ويصلحه. وقد كان للسيد جمال الدين نشاط كبير في إنشاء عدد من الصحف في مصر وغيرها فكان أول عهد بالصحافة في مصر حيث كان له اليد الطولى في إنشاء صحيفة (مصر) الأسبوعية التي ظهرت سنة ١٨٧٧م وعهد بإدارتها إلى أديب إسحاق ثم أوعز إلى أديب بنقلها من القاهرة إلى الإسكندرية لتكون أقرب لاصطياد الأخبار ثم أوعز لأديب إسحاق وسليم نقاش بإنشاء جريدة (التجارة) سنة ١٨٧٨م وساهم الأفغاني بالكتابة في هاتين الصحيفتين باسمه الصريح تارة وباسم مظهر بن وضاح تارة أخرى وأمر تلاميذه بخدمة هاتين الصحيفتين قلمًا وسعيًا. ثم ساهم في إنشاء صحيفة (مرآة الشرق) وقد تولاها سليم العنجوري فكانت هذه الصحف طوع إشارة الأفغاني ولعل سليم العنجوري أراد أن يتخلص من هذا الأسار فعزله الأفغاني وأسندها إلى إبراهيم اللقاني الذي أصدرها طوع إشارة الأفغاني. ثم انتقل نشاطه بعد نفيه من مصر إلى فرنسا حيث أنشأ هناك (العروة الوثقى) بتكليف من جمعية بهذا الاسم وهي جمعية ذات فروع في مصر والهند وغيرهما من أقطار الشرق وتولى إدارة سياستها وأسند تحريرها إلى تلميذه محمد عبده وصدر أول عدد منها في يوم الخميس ١٥ جمادي الأول سنة ١٣٠١هـ الموافق ١٣ مارس ١٨٨٤م وتوقفت بعد صدورها بسبعة أشهر فصدر آخر أعدادها العدد الثامن عشر في ٢٦ ذي الحجة

١٣٠١هـ الموافق ٢٦ أكتوبر ١٨٨٤م بسبب محاصرة انجلترا لها ومنعها من دخول مصر والهند فنضبت مواردها فتوقفت. وكانت له كتابات صحفية في جرائد موسكو تحتفظ مكتبة الدولة بالاتحاد السوفيتي المسماة "مكتبة لينين" بالصحف والمجلات التي صدرت ما بين سنة ١٩٠٥م و١٩١٧م ونشرت المقالات والمذكرات والأبحاث عن إقامة الأفغاني في روسيا.

وبعد سفره إلى لوندره "لندن" سنة ١٣٠٩هـ - ١٨٩٢م ساهم في إنشاء صحيفة (ضياء الخافقين) وهي شهرية جعلها منبرًا لحرب ناصر الدين شاه إيران.

نشاطه الماسوني:

ومن منا لا يعرف الماسونية صنيعة الصهيونية العالمية التي تسعى إلى القضاء على الأديان تحت شعارات براقة "حرية، مساواة، إخاء".جاء في البروتوكول الثالث من (بروتوكولات حكماء صهيون): "ونحن على الدوام نتبنى الشيوعية ونحتضنها متظاهرين بأننا نساعد العمال طوعًا لمبدأ الأخوة والمصلحة العامة للإنسانية، وهذا ما تبشر به الماسونية الاجتماعية".وفي البروتوكول الرابع "أن المحفل الماسوني المنتشر في ظل أنحاء العالم ليعمل في غفلة كقناع لأغراضنا. ولكن الفائدة التي نحن دائبون على تحقيقها من هذه القوة في خطة علمنا وفي مركز قيادتنا - ما تزال على الدوام غير معروفة للعالم كثيرًا".وفي البروتوكول التاسع "أن الكلمات التحريرية لشعارنا الماسوني هي الحرية والمساواة والإخاء وسوف لا نبدل كلمات شعارنا، بل نصوغها معبرة ببساطة عن فكره، وسوف نقول "حق الحرية، وواجب المساواة، وفكرة الإخاء" وبها سنمسك الثور من قرنيه وحينئذ نكون قد دمرنا في حقيقة الأمر كل القوى الحاكمة إلا قوتنا، وإن تكن هذه القوى الحاكمة نظريا ما تزال قائمة".وفي البروتوكول الخامس عشر "وإلى أن يأتي الوقت الذي نصل فيه إلى السلطة، سنحاول

أن ننشئ ونضاعف خلايا الماسونيين الأحرار في جميع أنحاء العالم، وسنجذب إليها كل من يصير أو من يكون معروفًا بأنه ذو روح عامة وهذه الخلايا ستكون الأماكن الرئيسية التي سنحصل منها على ما نريد من أخبار كما أنها ستكون أفضل مراكز الدعاية".

وإذا كانت الماسونية صنيعة الصهيونية العالمية فإن أهداف الصهيونية - ولا أخالها تخفى - هدم الأديان والسيطرة على العالم بأكمله والتحكم في سياسته واقتصاده وشعوبه وفق مصالح اليهودية العالمية وتسخير كل القوى وسلوك كل الطرق مهما كانت ملتوية.

ولا شك أن الماسونية إحدى تلك السبل التي سلكوها إلى هذا الهدف وجعلوها ذرًا للرماد في العيون تحت شعار "حرية، مساواة، إخاء" وهي في الحقيقة "قيدية، طبقية، عداء".

خدع كثير من الناس بهذا الشعار فدخلوها وما لبثوا أن أدركوا الغموض الذي يحيط بها فغادروها مسرعين.

إلا أن السيد الأفغاني قدم في ٢٢ ربيع الثاني ١٢٩٢هـ طلبًا للانضمام إلى المحفل الماسوني هذا نصه:

يقول مدرس العلوم الفلسفية بمصر المحروسة جمال الدين الكابلي الذي مضى من عمره سبعة وثلاثون سنة بأني أرجو من إخوان الصفا وأستدعي من خلان الوفاء أعني أرباب المجمع المقدس الماسوني الذي هو عن الخلل والزلل مصون أن يمنوا علي ويتفضلوا علي بقبولي في ذلك المجمع المطهر وبإدخالي في سلك المنخرطين في ذلك المنتدى المفتخر ولكم الفضل.

ربيع الثاني يوم الخميس

٢٢ سنة ١٢٩٢هـ

التوقيع

ولم ينسحب من المحفل بل كان من الأعضاء البارزين ذوي النشاط فيه ولذا تم اختياره بعد سنوات ثلاث رئيسا للوج كوكب الشرق بتاريخ ٧ مايو ١٨٧٨م بأغلبية الآراء ووجهت له دعوة بهذا التاريخ لاستلام القادوم بعد إتمام ما يجب من التكريز الاعتيادي والحضور بالزي الرسمي الماسوني الأسود ورباط الرقبة والكفوف بيضاء. ولم يكتف السيد الأفغاني بل ازداد نشاطه في ميدان الماسونية فاعتزل هذا المحفل الاسكتلندي وأنشأ محفلًا وطنيًا تابعًا للشرف الفرنساوي وفي برهة وجيزة بلغ عدد أعضائه العاملين أكثر من ثلاثمائة". ولم يزل يبذل جهوده في هذا الميدان حتى صدر الأمر بنفيه في ٦ رمضان سنة ١٢٩٦هـ ٢٤ أغسطس ١٨٧٩م وجاء في القرار "أنه رئيس جمعية سرية من الشبان ذوي الطيش مجتمعة على فساد الدين والدنيا". وكتب إلى بعض الشخصيات من غير أن يذكر اسما يستنجد بها مما حل به ويزعم أنه مظلوم فيما نسب إليه.

ونفي من بعده تلميذه وأحد أعضاء محفله الشيخ محمد عبده ووجد في منزله كتاب (الماسون) بخط السيد الأفغاني كما اعترف بهذا الشيخ نفسه في خطاب منه إلى أستاذه الأفغاني.

ولم ينقطع نشاط السيد الأفغاني الماسوني بعد نفيه من مصر فإن التاريخ يحدثنا أنه في "جمادى الأولى سنة ١٣٠٣هـ سافر السيد إلى البلاد الإيرانية بدعوة من الشاه ناصر الدين فنال مكانة سامية وتزاحم حوله الأمراء والمجتهدون والكبراء وتمكن من نظم كثير منهم في سلك الماسونية".

وكان له نشاط ماسوني في فرنسا أيضًا حيث قدم طلبًا للعضوية في اللوج باريس

وتم قبوله.

وإذا ثبت بما لا يقبل الشك انتماء السيد الأفغاني للماسونية، وثبت أن الماسونية وليدة الصهيونية العالمية وسبيل من سبلها لتحقيق أهدافها في هدم الأديان والسيطرة على العالم فإن الواجب تقصي الحقائق في سيرة الرجل الأفغاني والبحث عن حقيقة أهدافه.

أما الزعم بأن الأفغاني كان مخدوعًا بمبادئ الماسونية "الحرية، المساواة، الإخاء" ولم يعرف حقيقتها وصلتها بالصهيونية لأن بروتوكولات حكماء صهيون لم تنشر إلا بعد وفاته فإنه زعم باطل. ذلكم أن من الصحف من قامت بكشف حقيقة الماسونية آنذاك فقد تصدت جريدة (البشير الجزويتية) الصادرة في بيروت للماسونية ولم تغفل عن مهاجمتها وكشف أسرارها دوامًا". وقد تصدت لهذه الجريدة صحف مصرية ماسونية مثل (اللطائف) و(المقتطف) و(البيان) و(الفلاح) و(النصوح) و(المقطم) بردود كثيرة ودفاع عن الماسونية ومبادئها مما ثبت وقوع مناقشات حادة في الصحف عن الماسونية وهذا يدعو إلى التأكد من صحة أهدافها قبل الانضمام إليها من كل شخص فكيف بمن يريد الإصلاح وينتسب إليه. فإن زعموا أن السيد لم يقرأ هذه الصحف أو لم تصل إليه أعدادها سلمنا - جدلا - وقلنا صدر من الكتب سنة ١٨٩١م أي قبل وفاة الأفغاني بست سنوات كتاب (الحقيقة الإسرائيلية) وجاء فيه "الروح الماسونية هي نفسها الروح اليهودية لا اختلاف في معتقداتها الأساسية فآراؤها متماثلة" وقبل وفاة الأفغاني بإحدى وثلاثين سنة أي في سنة ١٨٦٦م صدر كتاب (السر المكنون في شيعة الفرماسون) أو (ماهية الفرماسونية على ما يشهد به أهلها وتدل عليه قوانينها وتنبئ به أعمالها) صدر في بيروت وطبع كتاب مثله بالفرنسية في السنة ذاتها وهي لغة يجيدها الأفغاني، وفي سنة ١٨٨٥م طبع كتاب (شيعة

الماسونيين) بمطبعة الآباء المرسلين اليسوعيين وفي سنتي ١٨٨٤ - ١٨٨٥م نشر كتاب (الأدلة القاطعة على شرف الرهبانية اليسوعية وبيان كنه الشيعة الماسونية) في جزءين بمطبعة الآباء اليسوعيين وفي سنة ١٨٨٥م صدر كتاب (شيعة المسونيين) بلا ألف بعد الميم هو مجموع المقالات التي نشرتها البشير عن الماسونية.فإن زعموا أنه لم يقرأ هذا ولا ذاك سلمنا - جدلا - وقلنا ليس في وجود أعضاء في الماسونية يسعون لهدم أركان الدين وتشتيت الفضيلة ما يثير شكوكه في أهداف الماسونية فيحذرها فقد اعترف أحد الماسونيين وهو جورجي زيدان بوجود هؤلاء الأعضاء في المحافل الماسونية حيث يقول "فقد اتهم رجال الدين الماسونية بالكفر وأنها إنما تسعى لهدم أركان الدين وتشتيت الفضيلة، أما نحن فمع إجلالنا لهذه الجمعية عن هذه التهمة ومع يقيننا أنها براء منها لا يسعنا الإنكار أن بين أعضائها أفرادا قليلين ربما تصح عليها تلك التهمة".

فإن زعموا أن هذا كله لا تقوم به حجة ولا يستقيم به برهان - سلمنا جدلا - وقلنا خذوا القاضية القاصمة. أي شيء أراد الأستاذ محمد المخزومي تلميذ الأفغاني أن يخفيه عنه حين قال" أما انخراط جمال الدين في الماسونية.. فنختصره على قدر ما تسمح به الطريقة الماسونية".

ثم إن أردتم أن نسير على منهج "من فمك أدينك" فإنا فاعلون. بعد دخول الأفغاني إلى المحفل الماسوني تغيرت ثم لهجته في أحاديثه وأخذ يقرب منه العوام لأي شيء يفعل هذا؟ أتظنون أنه فعل ذلك ليوضح لهم ما يجهلونه من أمور دينهم ولينزع الخرافات والمعتقدات الزائفة من أذهانهم والبدع والمنكرات من أفعالهم؟ كلا، إنه يقربهم ليقول لهم "إنكم معاشر المصريين قد نشأتم في الاستعباد وربيتم بحجر الاستبداد وتوالت عليكم قرون منذ زمن الملوك والرعاة حتى اليوم وأنتم

تحملون عبء نير الفاتحين وتعاونون لوطأة الغزاة الظالمين" إلى أن قال "تناوبتكم أيدي الرعاة ثم اليونان والرومان والفرس ثم العرب والأكراد والمماليك ثم الفرنسيس والمماليك والعلويين وكلهم يشق جلودكم بمبضع نهمه ويهيض عظامكم بأداة عسفة، وأنتم كالصخرة الملقاة في الفلاة لا حس لكم ولا صوت".

فعد السيد الأفغاني الفتح الإسلامي لمصر دخول العرب، وعد دخول العرب على حد تعبيره استعبادًا واستبدادًا وقرنه باستعباد اليونان والرومان والفرس والفرنسيس واستبدادهم ثم يسترسل في حديثه فيقول "انظروا أهرام مصر وهياكل منفيس وآثار تيبه ومشاهد سيوه وحصون دمياط شاهدة بمنعة آبائكم وعزة أجدادكم.

وتشبهوا إن لم تكونوا مثلهم... إن التشبه بالرشيد فلاح

أذًا فهو لا يدعو عوام المسلمين الذين قربهم إليه بعد انضمامه إلى الماسونية لا يدعوهم إلى الدين الإسلامي إذ هو يشق جلودهم بمبضع نهمه ويهيض عظامهم بأداة عسفه كاليونان والرومان والفرس والفرنسيس، لا يدعوهم إلى الدين الإسلامي وإنما إلى النظر إلى أهرام مصر وهياكل منفيس... الخ وكلها آثار فرعونية شاهدة على جاهلية تعبد الأشخاص والكواكب من دون الله، ولا شك أن دعوته إلى النظر فيها دعوة إلى الاقتداء بأصحابها.

وتشبهوا إن لم تكونوا مثلهم.. إن التشبه بالرشيد فلاح.

إذًا فهي دعوة إلى نبذ الدين الإسلامي - كما أفهمها - وهي جزء من أهداف الماسونية التي تحارب الأديان.

ثم ومما يزيد الأمر وضوحًا ذكر آثارا ميتة وجيفا منتنة ولم يذكر مصنع الرجال لكونه مأثرة إسلامية. أعني الجامع الأزهر ما الداعي إلى هذا التحامل ضد الإسلام ومآثره؟ وهل لهذا أيضًا صلة بانتمائه إلى الماسونية؟!

وبعد.. فلعلي أطلت الحديث هنا في هذا الموضوع لأنه الميزان الدقيق الذي نزن به الرجل هنا، ولأنه يكفي في بيان حقيقة الرجل أي رجل إبات انتمائه إلى الماسونية..

فإن كان فيما ذكرنا من أدلة ما يثبت انتماء الأفغاني إلى الماسونية وظهور أثرها في أحاديثه وأقواله فقد انجلت الحقيقة.. حقيقة الرجل. وإن كانت لا تكفي لإثبات ذلك فإنها ولا شك أصابع تشير إلى الأفغاني بالاتهام.

وفاته: مكث جمال الدين في الآستانة زهاء أربعة أعوام حتى داهمه السرطان في فكه الأسفل وعملت له ثلاث عمليات جراحية بيد أشهر الأطباء ولم تنجح فمات في ٧ شوال ١٣١٤هـ الموافق ٩ مارس ١٨٩٧م ودفن في نشان طاش في مقبرة "شيخلر مزارلغي" أي مقبرة المشائخ وقال طبيبه الخاص إن شدة ولع جمال الدين بالسيجار الأفرنجي وكثرة شربه للشاي وتناوله الطعام مالحا كان من مسببات السرطان" حتى قال بعض تلاميذه.

الملح والشاي والدخان... أودت بروح شيخنا الأفغاني

ومن المؤسف أن يتحامل بعض المؤرخين وينسب قتله إلى الخليفة المسلم السلطان عبدالحميد ويصف السلطان بأنه أكبر طغاة الملوك في عهده مما لا مجال للرد عليه هنا ونكتفي بنقل كلمة لمستشرق فرنسي حيدر بامات حيث يقول "ولكن من القحمة كما يظهر أن يذهب كما صنع بعض مترجميه إلى أنه سم بأمر من السلطان فالرواية التي تعزو موته المفاجئ سنة ١٨٩٧م إلى سرطان ظهر في الشفة السفلى فاستولى على جميع وجهه بالتدريج أقرب إلى الحق كما يقوم وقد نقل جلود زيهر هذه الرواية فوكدها لنا الأمير شكيب أرسلان الذي كان من تلاميذ جمال الدين وعاشره في السنين الأخيرة من حياته".بل إن ابن أخت جمال الدين يعترف

ويقول "فلما رفضت الدولة العثمانية تسليم السيد يعني لإيران لاتهامه بالاشتراك في قتل ناصر الدين شاه - اتفق سفير إيران ومندوبها فوق العادة الذي كان قد أوفد من إيران لهذه الغاية في سنة ١٣١٤هـ على أن يسموا ذلك السيد.. وقد حدث ذلك واستشهد جمال الدين".

ونزيد -أيضا- لو كان للسلطان نية في قتله لسلمه لحكومة إيران التي اتهمته بالاشتراك في قتل ناصر الدين شاه فطلبته من تركيا مع اثنين من شركائه سلمتهما تركيا فأعدما ورفضت تسليم الأفغاني.

حقيقته والمآخذ عليه: مما لا شك فيه أن حياة هذا الرجل مليئة بالأسرار ويحيطها الغموض وتلتبس فيها الحقائق بالأكاذيب ومما يزيد الأمر سوءًا أنه لم يؤرخ للرجل مؤرخ معتدل فأغلب من أرخ له إما معجب به بالغ الإعجاب مبالغًا في الثناء عليه متجاوزًا عن كثير من أخطائه، تكل عينه من كل عيب فيه أعمته عين الرضا عن الحقيقة وإما رجل حاقد كاره بالغ في قدحه وذمه يحمل منه كل شاردة ووارده ما لا تحتمله أعمته عين السخط عن الحقيقة. وزاد بعض تلاميذه الأمر سوءًا فأخفى بعض أعماله زاعما أن الطريقة الماسونية لا تسمح بذكره.ويزيد الأمر حينما نعلم أن أكثر نشاطه كان سريًا. ولكن مع هذا الغموض فإنا نجد في بعض أفعاله وأقواله مآخذ لا نراها إلا خطيرة توجب إعادة النظر في تقويم بعض الرجال كما قال الدكتور محمد محمد حسين ونحن حين ندعو إلى ذلك لا نريد أن ننقص من قدر أحد ولكننا لا نريد أن تقوم في مجتمعنا أصنام جديدة معبودة لأناس يزعمون أنهم معصومون من كل خطأ".

وقد سبق لنا أن ذكرنا بعض هذه المآخذ في نشاطه الماسوني وفي تفسيره وفي الجامعة التي يدعو إليها وغير ذلك مما لا داعي لإعادته هنا.

وأول ما يصادفنا في حياته من غموض الاختلاف في أصله أهو إيراني أم أفغاني وهو يذكر أنه أفغاني في كثير من أقواله ورسائله وأحيانًا يسمي نفسه "الكابلي" أو "الحسيني" وكلها ألقاب يعرف بها الرجل ويشك في صحة هذا كثير من المؤرخين ويزيد الأمر شكا أن التاريخ لا يحدثنا عن عودته أو محاولته الاتصال بأهله وعشيرته في أفغانستان بعد خروجه منها بينما يذكر عودته المتكررة إلى إيران ويذكر أن معظم من يتصل به في تركيا إيرانيون وقنصل إيران قدم له العون عند نفيه من مصر والذي يقوم بدور الترجمة له في العروة الوثقى إيراني. ونحن لا يهمنا معرفة أصله أإيراني هو أم أفغاني بقدر ما يهمنا معرفة الدافع له إلى التنكر ولا يقنعنا وحدة القول بأنه إنما تنكر حتى يستطيع الخلاص من رقابة الحكومة الإيرانية لرعاياها في الخارج. ومع أنه كان يدعو إلى تنقية الدين الإسلامي مما علق به من الخرافات كتقديس الأموات والتبرك بهم ونحو ذلك إلا أنا نراه يستغل هذه النقطة أبشع استغلال فيلجأ إلى مقام عبدالعظيم خوفًا من ناصر الدين شاه ويثير فيهم الحمية لهذا المعتقد الباطل بالانتقام من ناصر الدين شاه فيقول "وأما قصتي وما فعله هذا الكنود الظلوم معي فمما يفتت أكباد أهل الإيمان ويقطع قلوب ذوي الإيقان ويقضي بالدهشة على أهل الكفر وعباد الأوثان إن ذلك اللئيم أمر بسجني وأنا متحصن بحضرة عبدالعظيم عبدالسلام" ويصف هذا المقام بأنه "حرم من دخله كان آمنا".بل ويحاول أن يظهر بالقداسة أمام العوام ولو كان بالكذب والخداع حكى عنه سعد زغلول أنه ذكر لهم أنه كان في سفينة خيف عليها الغرق فرأى في الركاب خوفًا فأكد لهم أن السفينة لن تغرق ثم قال "لو غرقت السفينة لم أجد منهم أحدا يكذبني وإن سلمت ظهرت بالقداسة من أقرب سبيل".ومن المآخذ عليه اتخاذه الاغتيال سبيلًا لتحقيق مآربه فقد قال مره في حديث له مع الأستاذ براون لا أمل في الإصلاح قبل قطع ستة أو سبعة رؤوس وسمي بالاسم

شاه العجم وكبير وزرائه وكلاهما قتل بعد ذلك وحينما طلب من السيد أن يكف عن مقاومة الشاه مقابل ما يشاء ويتمنى أجاب "لا أتمنى إلا أن تزهق روح الشاه ويشق بطنه ويوضع في القبور" قال عبدالقادر المغربي كل هذا سمعته من فم شيخنا الأفغاني الذي كان يرويه بطلاقة لسان وتوقد جنان" وقد أمر فعلا بالقتل حينما قال رضا آقاخان يوما أنه حاضر أن يفدي نفسه لتخليص أمته فقال له جمال الدين "أن كان كذلك فاذهب وافعل" وأمر السيد رجاله الأفغانيين أنهم إذا رأوا ميرزا في حيهم يقتلونه، وهذا ميرزا حسين خان دانش يصف زيارته لجمال الدين فيقول "وما أن قربت منه حتى وجدته محدقًا بنظره إلى الأرض يزرع البهو من أقصاه إلى أقصاه يروح وغدو غاضبًا رافعًا صوته كالمجانين وهو يقول "لا نجاة إلا في القتل لا خلاص إلا في القتل لا سلامة إلا في القتل".. فاشتد عجبي لهذه الحالة الجنونية التي وجدته عليها وعدت من حيث أتيت وتركته وشأنه وبعد انقضاء ٢٥ يومًا أو شهر على ذلك وردت الأخبار من طهران باغتيال "ناصر الدين شاه" بمسدس "ميرزا رضا الكرماني" بل إن قاتل ناصر الدين شاه قال عندما أنفذ فيه خنجره:- خذها من يد جمال الدين ولما بلغ الأفغاني ذلك قال كلمات تدل على الإعجاب بالقاتل وذكر محمد عبده أن الأفغاني أمره بقتل الخديوي إسماعيل.وعاب أحمد أمين على الأفغاني هجاءه لناصر الدين شاه فقال "هذه زلة كبيرة من السيد دعاه إليها حدته وحبه للانتقام إذ كيف أجاز لنفسه التشهير بحكومة شرقية إسلامية في بلاد أجنبيه تتخذ من أقواله حجة للتدخل الذي طالما حاربه في العروة الوثقى وكيف استباح أن يفضح هذه العيوب ثم قارن بينه وبين مدحت باشا الذي نفاه عبدالحميد بلا مال ولا ثياب ولا أهل فلم ينطق بكلمة في ذم عبدالحميد بل تكلم الكلام الكثير في فضل الأتراك على أوروبة ثم قال الحق أنها غلطة من غلطات السيد دعا إليها حدة

مزاجه.وقد نسب إليه بعضهم القول بنظرية داروين والحق أنه لم يقل بذلك بل رد عليها بما يبطلها مع تعاطفه على من أيدها وحمده لهم الجهر بمعتقدهم ولو خالف الجمهور.ومما يؤخذ عليه كثرة لحنه، ولا نعيب عليه اللحن بقدر ما نعيب عليه إباحته ذلك فقد قال في هجاء رجال "هذا رجل من نسل البقروت" فعابوا عليه استعمال بقروت فقالوا: إن بقروت لم ترد في كلام العرب فقال وهل تريدون مني أن أنكر نفسي.ومن أحسن الردود على هذا قول الأب انستاس الكرملي "أجل إننا لا نريد أن نسير برأي أهل البادية في لغتنا لكننا نريد أن نسير على المناحي والمنازع التي تلقيناها من السلف جيلا بعد جيل وأصلهم من البادية ولا نقبل أن ندخل في لغتنا مثل البقروت بحجة أن جمال الدين نطق بها" وقد عرف من رأي السيد أنه يجوز استعمال الدخيل واللفظ الأعجمي ويقول إذا أردتم استعمال كلمة غير عربية فما عليكم إلا أن تلبسوها كوفية وعقالا فتصبح عربية وقد كنى بالكوفية والعقال عن التعريب" وكان يقول "كان المقصود في النحو أن يكون آلة فصيره جمود النحاة غاية".

ومما يثير الريبة والشكوك في الأفغاني هذا الخليط من اليهود والنصارى الذي يحيط به، سليم نقاش من نصارى الشام وهو ماسوني ووضع كتابا تبدو فيه أهداف الماسونية بارزة في عنوانه (مصر للمصريين) وهو يذكرنا بدعوة الأفغاني للمصريين بالنظر ليس إلى الآثار الإسلامية بل إلى الآثار الفرعونية المصرية، وفي هذا فصل لمصر عن المسلمين والإسلام. وأديب إسحاق من أكثر الدعاة إلى الماسونية حماسا وقف نشاطه الصحفي على هذا وهو أيضًا من نصارى الشام انتظم في سلك الماسونية سنة ١٨٧٣م في محفل أنشأه الماسون في بيروت ذلك العام ثم وقف نشاطه على الدعوة إلى الماسونية في بعض الصحف ولم يكتف بهذا بل قام بطبع مقالاته تلك في كتاب ضخم ومع هذا فقد كان الأفغاني لآخر نسمة من حياته - كما يقول تليمذه

المخزومي – عند ذكر أديب بك إسحاق يسترجع يقول: كان طراز العرب وزهرة الأدب، قضى نحبه في شرخ الشبوبة وعنفوان الفتوة وترك لنا قلوبًا آسفة وشجونًا فائضة إنا لله وإنا إليه راجعون". ومع هذا أيضًا فقد أسند الأفغاني إدارة أول صحيفة أنشأها (مصر) الأسبوعية سنة ١٨٧٧م إلى أديب إسحاق هذا؟! ثم ساهم في إنشاء جريدة (التجارة) وتولى رئاستها أديب إسحاق وسليم نقاش وكان الأفغاني يساهم بالكتابة فيها ويوصي تلاميذه بخدمة هاتين الصحيفتين قلمًا وسعيًا.

وهكذا نرى الأفغاني يمكن النصارى من أجهزة الإعلام ويصرف النقود ويفتح المطابع ويحصل على الامتيازات ليسلمها لهم. وكان من المحيطين به من النصارى جورج كوتجي وطبيبه الخاص هارون يهودي. ولم يحضر وفاته إلا كوتجي النصراني وهارون اليهودي وعند قدومه إلى مصر يسكن في حارة اليهود.

ومن المآخذ عليه صلته بالإنجليز المريبة ورجال الإنجليز، وفي الحقيقة أنه لم تتضح لي حقيقة علاقة الرجل بالإنجليز فهو معهم أحد رجلين لا محالة: إما عدو ساذج مغفل اتخذوه مطية لهم لتحقيق مآربهم، وإما صديق مخلص ذو مكر ودهاء.

وحسب ما نعرف من تاريخ الرجل فإن أول صلة بين وبين الإنجليز حينما انضم إلى محمد أعظم في أفغانستان ضد شير علي وانتصر الثاني لتأييد الإنجليز له ولم يجد الأفغاني بدا من الهرب.

وفي مصر كان يؤلب عليهم الناس حتى يقوموا بالثورة العرابية، وفي إيران يحرض مفتي إيران على تحريم الدخان لإبطال احتكار الإنجليز له في إيران تمهيدًا لاحتلالها وفي باريس ينشئ مجلة العروة الوثقى التي تحارب الإنجليز أينما حلوا وتشنع عليهم وهو مع هذا يسرح في بلادهم ويمرح ويتردد بين لندره وباريز ولا يلقى سوى الترحيب. صحيح أنهم أدوا إلى تعطيل (العروة الوثقى) لكن صاحبها لا يجد مانعا

من اللجوء إلى سفير بريطانيا في الآستانة ليساعده على الخروج منها ولا تجد إنجلترا مانعًا قبل ذلك من عرضها له توليه السلطة في السودان وقبل هذا وذاك لا يجد السيد الأفغاني مانعًا من دخول المحفل الماسوني والاسكتلندي ولا يجدون هم أنفسهم مانعا من تعيينه رئيسًا للمحفل. ولا يجد مانعا من التعاون مع الإنجليز! ضد من؟ ضد الخلافة الإسلامية؟!! قال السلطان المهضوم عبدالحميد في مذاكراته التي نشرت مؤخرًا "وقعت في يدي خطة أعدها في وزارة الخارجية الإنجليزية كل من مُهرج اسمه جمال الدين الأفغاني وإنجليزي يدعي بلند، قالا فيها بإقصاء الخلافة عن الأتراك واقتراحا على الإنجليز إعلان الشريف حسين أمير مكة خليفة على المسلمين". ولهذا فلا عجب أن يصفه السلطان عبدالحميد بقوله "كان رجل الإنجليز ومن المحتمل جدا أن يكون الإنجليز قد أعدوا هذا الرجل لاختباري". أما بلنت هذا الذي أشار إليه السلطان عبدالحميد فهو وزوجته من أصدقاء الأفغاني الإنجليز وهو وزوجته ذوي نشاط مريب في بلاد العرب ويكفي نشاطهما ريبة دعوتهما إلى إنشاء دولة عربية حليفة لإنجلترا تصبح مقرًا للخلافة الإسلامية ويكتب بلنت في ذلك كتابه المشهور المسمى (مستقبل الإسلام).

وصلة الأفغاني ببلنت هذا وزوجته أيضًا صلة مريبة فهي التي تفاوض باسمه الحكومة البريطانية وتبدي رأيها له في بعض المسائل وتطلب منه توجيهاته بعد هذا وتسعى لعقد الاجتماعات بينه وبين كبار الشخصيات حتى الإيرانية فتنظم له لقاء مع مالكوم خان سفير إيران لدى جميع الدول الأوروبية وهو نصراني ذو ميول أوربية وتفاوض باسمه بريطانيا في مسألة مصر ومسألة السودان وتكتب إليه بجواب الوزراء الإنجليز.

ومن يقرأ بتمعن تأريخ بلنت وزوجته يدرك أنهما يحاولان الظهور بمظهر

التعلاطف مع قضايا "العرب" حتى ضد الإنجليز ولكن حقيقتهما إنهما من رجال الإنجليز وأكبر هذا دعوتهما لفصل العرب عن الخلافة الإسلامية وإنشاء دولة عربية حليفة لانجلترا تصبح مقرًا للخلافة الإسلامية وفي هذا وحده ما يكشف حقيقتهما.

فما علاقة الأفغاني بهما وكيف يسمح لنفسه أن يتعاون مع الإنجليز لهدم الإسلام والخلافة الإسلامية وهو يسعى بزعمه وزعم المخدوعين به إلى الوحدة الإسلامية؟!

ومن المآخذ على الأفغاني تلك العبارة الخطيرة والألفاظ المنحرفة وهي وإن كانت غير صادرة منه ولكنها من تلاميذه وموجهة إليه ولو لم يكن بها راضيًا لردع تلاميذه عنها ولعرفوا كراهيته لذلك فارتدعوا ولكنه لم يفعل فلم يفعلوا.

فمن ذلك ما كتبه إليه تلميذه إبراهيم اللقاني:-

"لو أذن لي سيدي وأستاذي ورب روحي ومعدل مزاجي ومقوم خلائقي ومحور خلقي ومحرر فطرتي". ويكتب إليه السيد رشيد رضا مصليًا ومسلمًا عليه بعد رسول الله وآله فيقول:- "الحمد لله على أفضاله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وعلى سيدي بل السيد المطلق، ذي القدح المعلى والجواد المصلى الاسبق، سدرة منتهى العرفان، وجنة مأوى المحاسن والإحسان الذي له في كل جو متنفس، ومن كل نار مقتبس، الإمام المفرد والعقل المجرد "إلى أن قال" مهبط الفيض مصعد الكلم الطيب مجلى سر الجمال الأكمل".

ويكتب إليه الأستاذ الإمام محمد عبده ما هو أشد وأفظع وأخطر على عقيدة المسلم وسنذكره عند الحديث عن محمد عبده - إن شاء الله -. ومن المآخذ على الأفغاني أن السلطان عبدالحميد استشاره في إرسال بعثة من العلماء لنشر الإسلام في اليابان حسب طلب إمبراطور اليابان فأرجعه عن عزمه وقال له "إن العلماء نفروا المسلمين من الإسلام فأجدر أن ينفروا الكافرين". ومنها تعليله عدم زواجه بخشيته

عدم العدل، ومنها قسمه الذي يقسم به وعز الحق وسر العدل، ومنها أنه يشرب "قليلًا من الكونياك".

ويطول بنا الحديث لو أردنا استقصاء ذلك، ولعل فيما ذكرنا إشارة لمؤسس هذه المدرسة العقلية الحديثة والباعث لها وهو وإن كان الغالب على نشاطه السياسة لا الدروس العلمية التي هي مرادنا لكنه هو الذي وجه الإمام محمد عبده وتلاميذه إلى هذه الطريقة وأخذ بيدي حتى سلكته وحمدت له ذلك واعترفت له.

المطلب الثاني: محمد عبده

لئن كان السيد جمال الدين الأفغاني هو المؤسس لهذه المدرسة فإن محمد عبده هو الذي أقام صروحها ودعا إليها ونشرها بين الناس فكان بحق هو صاحبها وهو أستاذها وأمامها الأول فكان له من الأثر فيها ما لم يكن لأستاذه السيد جمال الدين ولعل شهرة محمد عبده توجب علينا الاقتصار في ترجمته على بعض معالم حياته التي نستشف من ورائها اتجاهه الفكري ليس إلا.

اسمه ونسبه: هو محمد بن عبده بن حسن بن خير الله. حدث عن نفسه فقال "كنت أسمع المزاحين من أهل بلدتنا يلقبون بيتنا ببيت التركمان فسألت والدي عن ذلك فأخبرني أن نسبنا ينتهي على جد تركماني جاء من بلاد التركمان" وقال "أما بيت والدتي فيقال أنه عربي قرشي وأنه يتصل في النسب بعمر بن الخطاب رضي الله عنه ولكن ذلك كله روايات متوارثة لا يمكن إقام الدليل عليها".

مولده ونشأته: ولد في حصة شبشير من قرى إقليم الغربية ونشأ في قرية "محلة نصر" تبعد عن دمنهور نحو خمسة عشر كيلومترًا. ولد في أواخر سنة ١٢٦٥ هـ وتعلم القراءة في منزل والده بعد أن جاوز العاشرة ثم حفظ القرآن في سنتين انتقل بعدها إلى المسجد الأحمدي بطنطا ليتعلم التجويد ومكث سنة ونصفًا ولم يفهم فيها شيئًا

لرداءة طريقة التعليم فيها حسب قوله عاد بعدها إلى محلة نصر وتزوج سنة ١٢٨٢هـ ثم ألزمه والده الذهاب إلى طنطا للتعلم فاستطاع الهرب في الطريق إلى بلدة "كنيسة أورين" ولجأ إلى أحد أخوال أبيه واسمه الشيخ درويش الذي حبب إليه العلم وطلبه بسبب طريقته في التدريس حتى صار طلب العلم وتحصيله أحب شيء إلى نفسه. أقام عند الشيخ درويش ١٥ يومًا انتقل بعدها إلى طنطا خوفًا من والده الذي وجهه إليها للدراسة ثم انتقل إلى الأزهر في منتصف شوال ١٢٨٢هـ فداوم على طلب العلم على شيخه ويعود إلى محلة نصر في آخر كل سنة ليتلقى الدروس من الشيخ درويش الذي يسأله ما درست المنطق؟ ما درست الحساب؟ ما درست شيئًا من مبادئ الهندسة؟ وكان الأستاذ الإمام يلتمس عند عودته إلى القاهرة هذه العلوم عند من يعرفها إلى أن جاء السيد جمال الدين الأفغاني في شهر المحرم ١٢٨٧ فتلقى عنه بعض العلوم الرياضية والفلسفية والكلامية ويدعو الناس إلى التلقي عنه فقرأ على السيد الزوراء للدواني في التصوف و(شرح القطب على الشمسية) و(المطالع) و(سلم العلوم في المنطق والهداية) و(الإشارات) و(حكمة العين) و(حكمة الإشراق في الفلسفة) و(عقائد الجلال الدواني في التوحيد) و(التوضيح مع التلويح في الأصول الوجغميني) و(تذكرة الطوسي في الهيئة القديمة) وكتابًا آخر في (الهيئة الجديدة)... وظهر تأثير السيد على الأستاذ سريعًا فبدأ في الكتابة والتأليف واتفق مع بعض الطلاب على أن يقرأ لهم بعض الكتب في المنطق وعلم الكلام مما لم يكن يقرأ مثلها في الأزهر فكثر سواد المجتمعين عليه. حتى اشتهر أمره مما أحفظ عليه قلب الشيخ محمد عليش الذي بلغه أن محمد عبده يقرأ كتب المعتزلة والمتكلمين في الأزهر ويرجح مذهبهم وإن الشيخ عليش - كما يقول العقاد - رجلا صالحا عفيفًا عن المطامع الدنيوية التي كانت تستهوي طلاب المظاهر من علماء عصره وكان مخلصًا

صادق النية في كراهة البدع التي يخشى منها على الدين وكبر عليه رَحِمَهُ اللهُ أن يقرأ أحد مثل تلك الكتب في الأزهر فأرسل إلى محمد عبده وناقشه نقاشًا أفضى إلى نزاع وخصومه قيل أنه ترك التدريس على إثرها في الأزهر وقيل أنه لم يتركه وأنه كان يضع بجانبه عصًا وقال إذا جاء الشيخ بعكازه فله هذه العصا. وعرض نفسه على لجنة الامتحان في الأزهر لنيل شهادة العالمية في سنة ١٢٩٤هـ فحصل عليها ولم يكن نيله لها بالمانع له من الاستمرار في طلب العلم فكان له في طلبه ثلاث مراحل:

الأولى: الطلب على طريقة الأزهر المعروفة من مناقشة في عبارات المتون والشروح والحواشي والتقارير.

الثانية: ثم تحول عن تلك الطريقة إلى طريقة السيد الأفغاني الذي أطلقه من التقيد بعبارات المؤلفين وتعويده الحكم باليقين مع تطبيقه على حال المسلمين الحاضرة.

الثالثة: ثم أضاف إلى هذا النظر في علوم الإفرنج فقرأ مما ترجم من الكتب ثم تعلم الفرنسية وصار يقرأ بها.

المصلح المعلم: عين بعد نيله الشهادة العالية مدرسًا من دار العلوم للتاريخ وفي مدرسة الألسن الخديوية للعربية في أواخر سنة ١٢٩٥هـ مع مداومته على التدريس في الجامع الأزهر فدرس في دار العلوم مقدمة ابن خلدون وكان غرضه من ذلك بث أفكاره الإصلاحية في السياسة وفي المجتمع وفي التعليم عبر ذلك الدرس الذي يفتح له المصارع في الحديث عن تلك الأمور من أوسع الأبواب وكان يكلف تلاميذه بكتابة المقالات ليعودهم الإحساس بمشاركته في الإصلاح والنقد فتكون آرائه لديهم أكثر قبولا وتأثيرًا إلا أنه لم يلبث طويلًا حتى عزل لصلته بالسيد جمال الدين الأفغاني الذي صدر الأمر بنفيه. عزل عن التدريس وأمر بالمقام في بلده لا يبرحه حتى صدر

الأمر بالعفو عنه سنة ١٢٨٧هـ وعين رئيسا لتحرير الجريدة الرسمية (الوقائع المصرية) مما سنعرض له بعد وفي سنة ١٣٠٠هـ ١٨٨٢م حكم عليه بالنفي لاشتراكه في الثورة العرابية وتوجه إلى الشام حيث مكث فيه مدة نفيه إلا عشرة أشهر أقامها في باريس أصدر خلالها مع الأفغاني جريدة العروة الوثقى عاد بعد توقفها إلى الشام فبدأ درسه في منزله في بيروت في السيرة النبوية وقرأ في الجامع الكبير التفسير لا يلتزم كتابًا وإنما يقرأ في المصحف ويفسر ودعي في سنة ١٣٠٣هـ إلى التدريس في المدرسة السلطانية فلبى وكان له فيها إصلاحات متعددة فزاد في العلوم التوحيد ومعاملات الفقه والتاريخ والمنطق والمعاني والإنشاء ووجد أن المختصرات في التوحيد لا تأتي على الغرض من إفادة التلامذة والمطولات تعلو على أفهامهم والمتوسطات ألفت لغير زمانهم فأملى عليهم ما هو أمس بحالهم فكانت (رسالة التوحيد) ونقل إلى العربية رسالة (الرد على الدهريين) لأستاذه الأفغاني وشرح كتاب (نهج البلاغة) و(مقامات بديع الزمان الهمذاني).

كان هذا جزءًا من مساهمته في الحركة العلمية أما أهم أهدافه في الإصلاح التعليمي فتلخصها لنا اللائحتان اللتان قدمهما إحداهما إلى الآستانة لإصلاح التعليم في سوريا والثانية إلى اللورد كرومر لإصلاح التعليم في القاهرة بعد عودته من منفاه.

أما الأولى فقدمت في سنة ١٣٠٤هـ إلى شيخ الإسلام في الآستانة قسم الناس فيها إلى طبقات ثلاث وعين لكل واحدة منها حدا من هذه الفنون فالطبقة الأولى العامة من أهل الصناعة والتجارة والزراعة ومن يتبعهم ينبغي أن توضع لهم كتب التعليم الديني على الوجه الآتي:

أولًا: كتاب مختصر في العقائد الإسلامية المتفق عليها عند أهل السنة مع الإلمام بشيء من الخلاف بيننا وبين النصارى وبيان شبههم في معتقداتهم.

ثانيًا: كتاب مختصر في الحلال والحرام والتنبيه على البدع المستحدثة.

ثالثًا: كتاب في التاريخ مختصر يحتوي على مجمل سيرة النبي ﷺ وأصحابه وخلفائه ثم يتبع ذلك بتاريخ الخلفاء العثمانيين.

أما الطبقة الثانية: فهم طبقة الساسة ممن يتعاطى العمل للدولة في تدبير أمر الرعية وحماتها من العسكريين وأعضاء المحاكم ورؤسائها ومأموري الإدارة على اختلاف مراتبهم فتوضع لهم الدروس كالآتي:

أولًا: كتاب يكون مقدمة للعلوم يحتوي على المهم في فن المنطق وأصول النظر وشيء من آداب الجدل.

ثانيًا: كتاب في العقائد يوضع على قواعد البرهان العقلي والدليل القطعي مع التزام التوسط.

ثالثًا: كتاب يفصل فيه الحلال والحرام وأبواب الفضائل والرذائل ببيان أكمل مما في البداية.

رابعًا: تاريخ ديني يحتوي على سيرة النبي ﷺ وأصحابه والفتوحات الإسلامية والعثمانية.

أما الطبقة الثالثة فهي طبقة العلماء من أهل الإرشاد والتربية واقتصر هنا على ذكر الفنون دون التعرض لأعيان الكتب إلا قليلًا على هذا الوجه:

أولًا: فن تفسير القرآن الكريم كتفسير الكشاف وتفسير القمي والنيسابوري ومن أخذ طريقهما.

ثانيًا: فنون اللغة العربية.

ثالثا: فن الحديث مع التوفيق بينه وبين القرآن بإطراح الضعيف والتوفيق بينه وبين ما يوهم المخالفة من الصحيح.

رابعًا: فن الأخلاق والآداب الدينية بتفصيل تام على نحو ما سلك الغزالي في الأحياء.

خامسًا: فن أصول الفقه ونرى أفضل كتاب لهذا المقصد الموافقات للشاطبي.

سادسًا: فن التاريخ القديم والحديث.

سابعًا: فن الإقناع والخطابة.

ثامنًا: فن الكلام والنظر في العقائد. وهذه الطبقة الأخيرة ينبغي أن تكون تحت نظر شيخ الإسلام وتكون إدارتها تحت عنايته في سلك خاص ويدعى لها بالمدرسين المتبصرين ولا يعطى الطالب منها شهادة عالية إلا بعد امتحان شديد في العلوم المتقدمة والبحث الكامل عن سيرته في أحواله وأعماله والتحقق من تقدمه في الفضيلتين العلم والعمل.

أما إصلاح التعليم في مصر فقد تمثل في اللائحة التي قدمها إلى اللورد كرومر ممثل الاحتلال البريطاني وبدأ تلك اللائحة ببيان أهمية الإصلاح وأن حاجة الحاكم إلى صلاح الناس ليست بأخف من حاجتهم إلى صلاحه ويشبه الحاكم بالصانع والمحكومين بالآلة فهو كاتب مثلا وهم قلمه فلا يكتب القلم بلا كاتب ولا يكتب الكاتب بلا قلم ثم يحث المستعمر على إصلاح التعليم ويسهل له الأمر مبينا أن أهل مصر قوم سريعو التقليد أذكياء الأذهان أقوياء الاستعداد للمدنية بأصل الفطرة فحاكمهم إذا كان رأسا فهم بدنه وإذا كان عاملا فهم آلته فلابد من استصلاحهم حتى يستقر سلطانه عليهم زمنًا مديدًا ثم يبين أن الإصلاح في المدارس التي ليس عليها رقيب سوى أهل السلطة السياسية لا غير فلهم أن يأخذوا من الدين أصوله ويغرسوها في المدارس ويحملوا نفوس طلاب العلم عليها ولا يستعرضون لما زاد عنها ثم بين أنهم لن يجدوا من يعارض من أهل الدين لأنهم لا يهتمون بما لا يقع

تحت نظرهم مباشرة.

المدارس الأميرية:

ثم تكلم عن المدارس الأميرية وأنه ليس فيها شيء من المعارف الحقيقية ولا التربية الصحيحة ثم بين رغبة الناس فيها زمن إسماعيل ليستريحوا من نفقة أبنائهم وأن يتعلموا ما يؤهلهم للقيام بعمل من أعمال الحكومة. أما تكوينه بالتعليم والتربية رجلا صالحا في نفسه يحسن القيام بالأعمال التي تسند إليه فلم يخطر ببال المسلمين ولا من ولاهم أمر التعليم.

المدارس الأجنبية:

أما المدارس الأجنبية على تنوعها فاختلاف مذاهب المعلمين والمتعلمين يضعف تلك المدارس من التربية العمومية فقليل من المصريين من يرغب في تعليم أولاده فيها مع مداومتهم على نصيحة أولادهم بعدم الالتفات إلى ما يقوله المعلمون فيها حفظًا لاعتقادهم... مما يحدث الاضطراب في طبيعة الفكر والتزلزل في الأخلاق وقد أحدثت هذه المدارس النفرة في قلوب المسلمين.

الجامع الأزهر: هو مدرسة دينية عامة يأتي الناس إليها إما رغبة في تعلم العلوم الدينية رجاء ثواب الآخرة وإما طمعا في امتيازات لطلاب العلم فيه ومما يؤسف عليه أنه لا نظام لها في دروسها ولا يبالي الأساتذة بحضور الطلاب أو غيابهم وفهمهم أو عدمه وصلاح أخلاقهم أم فسادها ويتعلمون طرقا من العقائد على منهج يبعد عن حقيقته أكثر مما يقرب منها ثم يتكلم عن إصلاح الأزهر وأنه لابد أن يكون بالتدريج في تغير نظام الدروس وجعلها في البدء تحت قواعد ساذجة قريبة من الحالة الحاضرة فيها بوجوب الحضور للطلبة وإلا حرم من الامتيازات وكل أستاذ يسأل عن طلبته وتغير برنامج الدروس وزيادة أصناف من الكتب وتعديل نظام الامتحان النهائي

وشروطه. ثم تكلم عن الكتاتيب الأهلية وأن إصلاحها بالتدرج في إصلاح الفقهاء المدرسين فيها ثم تكلم عن المكاتب الرسمية الابتدائية والمدارس التجهيزية والمدارس العالية بوجوب غرس مبدأ الصلاح في نفوس التلاميذ ليحسنوا استعمال ما تعلموا ثم يتحدث عن المعلمين والمربين ومدرسة دار العلوم وشروط الانتساب إليها وغاية إنشائها وهي إعداد خريج الأزهر لتدريس العلوم العربية والدينية ويستغرب أمر نظار دار العلوم وجهلهم بالدين والعربية ويرى إمكانية حلول دار العلوم هذه عن الجامع الأزهر ولكن يلزم لذلك أمور اثنا عشر ذهب يعددها كإصلاح البرنامج وحذف بعض العلوم وتغير طريقة تفسير القرآن واختيار المعلمين الصالحين وناظر للمدرسة وتحديد الدراسة فيها سنة للتدريب على التعليم ونحو ذلك. ثم أنه يلزم كتب تؤلف جديدًا ولوائح تنظم للعمل على مقتضاها كان ذلك إيجازا لتلك اللائحة التي نبذها من كتبت له وراء ظهره ولم يوافق الخديو توفيق على تعيين صاحبها بعد عودته من سوريا مدرسًا في دار العلوم بل أمر بإقصائه عن التعليم فعين قاضيًا في الريف.واستمر بعد هذا في إصلاحه للأزهر الذي كان يسميه بـ "الإصطبل" و"المارستان" و"المخروب" ولم تتح له الفرصة للإصلاح إلا بعد أن تولى عباس الثاني الخديوية سنة ١٨٩٢م الذي أراد مناهضة الاحتلال الذي استأثر بالحكم فقرب الزعماء والعلماء المصريين وكان من بينهم الأستاذ الإمام محمد عبده فذكر له أنهم تركوا له الأزهر والأوقاف الإسلامية والمحاكم الشرعية وبصلاحها صلاح للبلاد وهي أقرب وسيلة للقضاء على الاحتلال فاقتنع عباس بهذا وأصدر مرسومًا يقضي بإنشاء مجلس لإدارة الأزهر من أعضائه محمد عبده سنة ١٣١٢هـ وأمر بتعيين الشيخ حسونة شيخا للأزهر سنة ١٣١٣هـ بعد استقالة الشيخ الأنبابي الذي يعارض هذا الاتجاه فبدأ في الإصلاح الحسي والمعنوي فأنار المسجد

وعين طبيبًا وفتح صيدلية للأزهر وأنشأ الميضأة الصحية وتجديد مبان صحية في الأروقة وحددت مدة الدراسة وامتحان سنوي لمن يغب مع مكافأة مالية للناجحين واستبدال الكتب النافعة بالكتب الضارة - حسب قولهم - وجعل مدة دراسة المقاصد كالفقه والتفسير أطول من مدة الوسائل كالنحو والصرف وبزيادة علم الأخلاق والتاريخ وتقويم البلدان والرياضيات وغير ذلك كثير من الإصلاحات التي نفذ القليل منها وترك الكثير إذ لم يلبث أن تغير ظن عباس باشا بالأستاذ الإمام أدى إلى خلاف فاستقال محمد عبده في محرم سنة ١٣٢٣هـ وكان هذا آخر جهوده في إصلاح التعليم. فمات بعد ذلك بفترة قصيرة.

ومن الملاحظ أني استطردت في هذا الموضوع إذ هو المراد الأكبر الذي وجه إليه الأستاذ الإمام همه وفكره إذ كان يرى أن النهضة الإسلامية لن تكون إلا بإصلاح التعليم وخالف أستاذه الأفغاني الذي يرى أن السبيل إلى ذلك "الثورة السياسية" فكانت دعوة الأول علمية والثاني سياسية.

وقد كان للإمام نشاط سياسي أيضًا نشير إليه.

المصلح السياسي: كان من أهداف الإمام الإصلاح السياسي للبلاد حيث يقول "وهناك أمر آخر كنت من دعاته والناس جميعًا في عمى عنه وبعد عن تعقله ولكنه هو الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية" ثم يبين دعوته بقوله "ذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة" ثم يبين حالها "وجهرنا بهذا القول" وحال الدولة "والاستبداد في عنفوانه والظلم قابض على صولجانه" وحال الداعي "نعم أنني لم أكن الإمام المتبع ولا الرئيس المطاع غير أني كنت روح الدعوة" وزاد هذه الدعوة اشتعالا اتصال صاحبها بالأفغاني الذي زادها اتساعًا وعمقًا ولم يلبث الأفغاني أن نفي من البلاد لهذا النشاط وعزل

الإمام عن عمله وأجبر على الإقامة في بلده وبعد العفو عنه وعودته إلى العمل كانت في البلاد حركة ضد الاحتلال يقودها عرابي كان من أسبابها نشاط الأفغاني السابق نفي الإمام أن يكون له بها صلة بل إنه كان يحذرهم من هذا الأسلوب ويندد بزعمائها حتى أرسل إليه عرابي من يتهدده ويعلل رشيد رضا رفض الإمام للحركة مع دعوته للإصلاح السياسي أنه كان يحاول ذلك برضا الأمير وحكومته لا بالخروج عليه ولما استفحلت الحركة العرابية وضرب الأسطول الإنجليزي الإسكندرية انضم الشيخ محمد عبده إلى العرابيين وبعد القضاء على الثورة العرابية حكم على الإمام بالنفي ثلاث سنوات فاتجه إلى الشام ثم غادرها بعد ذلك إلى باريس حيث التقى هناك بالأفغاني وأنشئا جريدة (العروة الوثقى) التي كانت حربا على الاستعمار الإنجليزي وكانت الأفكار للأفغاني والعبارة للإمام ثم توقفت الجريدة بعد فترة قصيرة واهتزت العلاقة بين الأستاذ وتلميذه فقد كان الأستاذ يرى الاستمرار في الإصلاح عن طريق الثورة السياسية واكتفى محمد عبده بما حصل له من السياسة ورأى التحول إلى أسلوب التربية والتعليم قائلًا لأستاذه "أرى أن نترك السياسة ونذهب إلى مجهل من مجاهل الأرض لا يعرفنا فيه أحد نختار من أهله عشرة غلمان أو أكثر من الأذكياء السليمي الفطرة فنربيهم على منهجنا ونوجه وجوههم إلى مقصدنا فإذا أتيح لكل واحد منهم تربية عشرة آخرين لا تمضي بضع سنين آخرى إلا ولدينا مئة قائد من قواد الجهاد في سبيل الإصلاح ومن أمثال هؤلاء يرجى الفلاح "فقال له السيد إنما أنت مثبط نحن قد شرعنا في العمل ولابد من المضي فيه ما دمنا نرى له منفذًا فكان الفراق. وعاد الإمام إلى الشام وازدادت العلاقة سوءًا بين الأستاذ وتلميذه حينما كتب الثاني إلى الأول بعد استقراره في الآستانة كتابًا غفلًا من التوقيع وتلميحًا لبعض الأشخاص من غير ذكر أسمائهم فغضب السيد وكتب إليه يقول بعد الدعاء له بتثبيت

الجأش "تكتب ولا تمضي وتعقد الألغاز.. إنك في آفاق مكفهرة.. وأمامك الموت.. لا ينفعك الحذر من الأول ولا ينجيك الخوف من الثاني فلا تضيق على نفسك فكن فيلسوفًا يرى العالم ألعوبة ولا تكن صبيًا هلوعًا.. قوى الله قلبك".ولعل هذا آخر ما كان بينهما من تواصل.

بل ويوضح لنا انقطاع الصلة بينهما أنا لا نرى للإمام كلمة في رثاء أستاذه".ونهج الأستاذ الإمام بعد عودته سبيل الإصلاح التعليمي وازداد كراهته للسياسة شدة وغمز في طريقة أستاذه بتخطئته أذكياء المسلمين الذين يريدون خدمة الإسلام من طريق السياسة وبلغ كرهه للسياسة أوجه حين قال "أعوذ بالله من السياسة ومن لفظ السياسة ومن معنى السياسة ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة ومن كل خيال ببالي من السياسة ومن كل أرض تذكر فيها السياسة ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجن أو يعقل في السياسة ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس" وليس بعد هذا كره للسياسة. بقي أن نقول هنا أنه ترك السياسة ولم تتركه بل استغلته واتخذته مطية لها وخدامًا للإنجليز من حيث يدري أو من حيث لا يدري حيث يقول اللورد كرومر: "أن أهميته السياسية ترجع إلى أنه يقوم بتقريب الهوة التي تفصل بين الغرب وبين المسلمين وأنه هو وتلاميذ مدرسته خليقون بأن يقدم لهم كل ما يمكن من العون والتشجيع فهم الحلفاء الطبيعيون للمصلح الأوروبي".

المصلح الصحفي: شارك الإمام محمد عبده في الصحافة فبدأ الكتابة في (الأهرام) ثم كتب في (التجارة) وفي مصر بإيماء من أستاذه الأفغاني الذي ساهم في إنشائهما وكانتا مع غيرهما من المجلات كـ (مرآة الشرق) طوع إشارة الأفغاني ثم وبعد نفي السيد والعفو عن الإمام بعد عزله عن التدريس أسند إليه منصب التحرير لجريدة (الوقائع المصرية) وهي الجريدة الرسمية وقد أرادوا بهذا عزله عن الإصلاح

والتعليم ولكنه قلب الموازين والمقاييس فجعلها منبرًا لبث أفكاره وآرائه بعد أن عين رئيسًا للتحرير فاختار لها محررين مهرة ووضع لها لائحة أنفذها رياض باشا وكان من أحكامها أن جميع الإدارات الحكومية مكلفة أن تكتب للجريدة بما عملت فأتمت وما شرعت فيه ولم تتمه وكذلك المحاكم وأن للجريدة الحق في نقد الأعمال والمكتوبات الرسمية والمراقبة على الجرائد العامة والتحقيق فيما تنشره من نقد فإن كان حقًا وجب عقاب المذنب وإن كان كذبًا أنذر مدير الجريدة فإن تكرر ثلاثًا فلها منع إصدارها البتة أو إلى أجل ومن حقها أن يجعل فيها قسم غير رسمي ينشر فيه ما يرى نافعًا من المقالات الأدبية فكان لها مكانة كبيرة في بث أفكاره ووقعت الثورة العرابية ونفي الشيخ، وأنشأ مع الأفغاني (العروة الوثقى) وكانت العبارة فيها كما قلنا سابقًا عبارته والفكرة فكرة الأفغاني وكانت لها مكانة في الكفاح ضد الاستعمار الإنجليزي.

وعاد إلى سوريا وكان له مشاركة في الصحف السورية كجريدة (ثمرات الفنون البيروتية) وبعد عودته إلى مصر استشاره تلميذه السيد رشيد رضا في إصدار مجلة فأذن له وشارك في إنشائها واختار لها اسم (المنار) ووجه صاحبها إلى بعض الأمور وكانت تنشر دروسه وأخباره وتفسيره للقرآن الكريم.

المصلح والتقريب بين الأديان:

لا شك أن اليهودية العالمية "الصهيونية" لا تألوا جهدا في سبيل تثبيت أركانها وتوطيد قوائمها ولا تترك سبيلًا لتحقيق ذلك إلا انتهجته.

ومهما كان من تناقض بين هذه المبادئ والمناهج فإنها تلتقي في النهاية عند خدمة الصهيونية العالمية.

فليست الرأسمالية إلا وليدة الصهيونية العالمية وليست نقيضتها الشيوعية إلا

وليدة أفكارها ومبادئها وهما تلتقيان على خدمتها وترسيخ نفوذها مهما كان التناقض بينها ظاهرًا.

سعت الصهيونية إلى القضاء على الأديان كافة فأنشأت الماسونية وكانت لها محافل إنجليزية وفرنسية وغيرها وكلها قد يبدو ظاهرها أنها لا تخدم إلا من تنتسب إليه أما الإنجليز أو الفرنسيين مثلًا ولكنها في الحقيقة فوق هذا وذاك هي في خدمة الصهيونية العالمية.

أرادت الصهيونية أن تفتح طريقًا جديدًا لتحقيق أهدافها حين أدركت أن بعض القوم قد أدركوا حقيقة الماسونية وسعيها للقضاء على الأديان فأرادت وحتى تكون أكثر قربًا للمتدينين أن يكون هذا الطريق طريقًا دينيًا بحتًا فأمرت أتباعها ببث فكرة التقريب بين الأديان والقضاء على الفوارق الدينية حتى يكون الناس كلهم أمة واحدة.

وما تلكم الدعوة في حقيقتها إلا تذويب للأديان وامتصاص لعداوتها لليهودية وحينما يتم التقريب بين الأديان فإن العلمانية - حتما - هي النتيجة وحينئذ يسهل القضاء عليها لتزول الأديان كلها وتتحقق أهداف الماسونية من طريق جديد - بل أهداف الصهيونية.

غابت تلك الحقيقة عن أذهان كثير من المخدوعين بما ينتجه الغرب والمشدوهين بما يصدر منه من أفكار ومبادئ، أعماهم الإعجاب بالغرب عن التأمل فيما يبثه من أفكاره واكتفوا منه بصبغته الظاهرة للعيان. وكان من أولئك القوم المخدوعين رجال المدرسة العقلية الحديثة بزعامة أستاذهم وإمامهم محمد عبده فبعد أن توقفت (العروة الوثقى) وعاد الإمام إلى بيروت أنشأ فيها جمعية سياسية دينية سرية هدفها التقريب بين الأديان الثلاثة "الإسلام والمسيحية واليهودية"

واشترك معه في تأسيسها ميرزا باقر، وبيرزداه، وعارف أبي تراب، وجمال بك نجل رامز بك التركي قاضي بيروت، ثم انضم إليها مؤيد الملك أحد وزراء إيران، وحسن خان مستشار السفارة الإيرانية بالآستانة، والقس إسحاق طيلر، وجي دبليو لينتر، وشمعون مويال، وبعض الانكليز واليهود وكان الإمام صاحب الرأي الأول في موضوعها ونظامها وميرزا باقر هو الناموس "السكرتير" العام لها وهو إيراني تنصر وصار مبشرًا نصرانيًا وتسمى بميرزا يوحنا ثم عاد إلى الإسلام. ودعا أعضاؤها إلى فكرتهم في صحفهم ورسائلهم، وهذا الشيخ محمد عبده يكتب رسالة إلى القس إسحاق طيلر يقول فيها "كتابي إلى الملهم بالحق الناطق بالصدق حضرة القس المحترم إسحاق طيلر أيده الله في مقصده ووفاه المذخور من موعده" "إلى أن قال".. ونستبشر بقرب الوقت الذي يسطع فيه نور العرفان الكامل فتهزم له ظلمات الغفلة فتصبح الملتان العظمتان المسيحية والإسلام وقد تعرفت كل منهما إلى الأخرى وتصافحتا مصافحة الوداد وتعانقتا معانقة الألفة، فتغمد عند ذلك سيوف الحرب التي طالما انزعجت لها أرواح الملتين "ويقول:- "وإنا نرى التوراة والإنجيل والقرآن ستصبح كتبًا متوافقة، وصحفا متصادقة يدرسها أبناء الملتين ويوقرها أرباب الدينين فيتم نور الله في أرضه ويظهر دينه الحق على الدين كله" ؟!! بينما يردد الشيخ محمد عبده هذا القول وأمثاله ينشر جي دبليولينتر مقال (الإسلام والمدارس المحمدية) في الديلي تلغراف اللندنية جاء فيه "وإحسان المسلمين لمواليهم وإشفاقهم على البهائم التي ترجع أيضًا إلى الرب وإنفاقهم في سبيل الخير والسذاجة التي هي من خصال المؤمنين الصادقين أحرى بأن تميلنا إليهم من أن نصيح على النبي الكاذب" وقال أيضًا "وإن كنا نريد أن نلصق المسلمين بالدولة الإنكليزية فيجب علينا أن نهب لهم الدين والدنيا" وقال "ومن جملة المساعي التي أؤكد

الشروع فيها إدخال الشبان المسلمين... في مدارسنا الحربية". ويقول إسحاق طيلر "إن المسلمين قد آمنوا بالمسيح عليه السلام.. فهم عندنا مسيحيون نصلي لهم كل يوم أحد ونسأل الله أن يهديهم وإيانا إلى الحق وإلى طريق مستقيم".

أي تقريب هذا؟! الأول يضع نصب عينيه خدمة دولته الانكليزية فيصور حالة المسلمين كما فهمها ويرشدها إلى ألطف المداخل لإلصاق المسلمين بها وينصحها بالمزاوجة بين الدين والدنيا في حكمها ويشير عليها بتدريب الشبان المسلمين في مدارسها الحربية ليكونوا أعوانا لهم في تحقيق مساعيهم. أين التوفيق والتقريب؟!! اللهم إلا أن يكون إخضاع المسلمين للإنكليز وإيقاعهم في حبائلهم يعني توفيقًا".

أما الثاني فيكشف عن مراده بالمسلمين "فهم عندنا مسيحيون" ويصلي لهم كل يوم أحد ويسأل الله لهم الهداية.

ولعل أول ثمرة يجنيها أولئك القوم في سعيهم إلى التقريب بين الأديان القضاء على فكرة الجهاد في الإسلام فما دامت الأديان الثلاثة كلها حق وليس بينها من فرق فليس هناك من داع لحمل السيف وإعلان الجهاد ضد النصارى مثلًا، وهو الأمر الذي أقلق بريطانيا كثيرًا وهي دولة نصرانية فسعت بشتى السبل للقضاء على هذه العقيدة الإسلامية فأنشأت القاديانية التي حرمت قتال الإنجليز والبهائية كذلك، وأيدت حركة أحمد خان الذي أعلن أن قتال الإنجليز كفر وأن مساعدتهم واجبة. ومن أثر هذه الدعوة ما نراه بارزًا في حديث رجال المدرسة العقلية الحديثة من تقليل شأن الجهاد في نشر الإسلام وأنه قام على الدعوة باللسان "وعللوا كل حركة من حركاته بأنها للدفاع بمعناه الاصطلاحي الحاضر الضيق" فلقد زعم السيد رشيد رضا "أن حروب النبي صلى الله عليه وسلم للكفار كانت كلها دفاعًا".

لذلك فلا عجب أن تؤيد انجلترا تلك الجمعية وذلك الاتجاه ما دام فيه تحقيق

لهدف طال ما سعت إليه وبذلت فيه الغالي والنفيس وهو إبطال الجهاد.

لن نحاسب رجال المدرسة العقلية بزعامة أستاذهم بحقيقة عصرنا التي كشفت زيف هذه الدعوات في توحيد الأديان ففي الوقت الذي يدعو فيه بعض المسلمين إلى التقريب بين الإسلام والنصرانية ويتنقلون بين باريس والفاتيكان تقوم بعض الدول النصرانية بإشعال نار الحرب الصليبية العاشرة في لبنان، لا للتقريب بين المسلمين والنصارى فيه بل لطرد المسلمين وانفراد النصارى به وإقامة دولة نصرانية في لبنان كالدولة اليهودية في فلسطين، ولا غرو أن تقوم الدولة اليهودية "إسرائيل" بمساعدة النصارى في ذلك وتمكينهم من قيام دولة لهم بجوارهم ففي ذلك تبرير لقيام إسرائيل اليهودية أولًا وحرب للإسلام ثانيًا وَلَن تَرْضَى عَنكَ الْيَهُودُ وَلاَ النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللهِ هُوَ الْهُدَى [البقرة: ١٢٠].

ومع هذا تأبى طائفة منا أن تصدق بهذا وتحاول أن تخدع نفسها بتسميتها بحرب أهلية وما هي بأهلية ولكنها صليبية وليرحمك الله يا صلاح الدين..

لن نحاسب الإمام بهذه الحقيقة وحقائق غيرها كثيرة ولكننا نحاسبه بحقيقة الإسلام التي لا تخفى على مثله وعلى أمثال تلاميذه.

جاور الرسول ﷺ يهود المدينة سنوات دعاهم فيها إلى الإسلام ولم يدعهم إلى التوفيق أو التقريب. وحاج وفد من نجران الرسول ﷺ فدعاهم إلى الإسلام ولم يدعهم إلى التوفيق أو التقريب، ولو علم خيرًا أو بعض خير في ذلك لفعله.وكتب إلى هرقل عظيم الروم "أما بعد.. فإني أدعوك بدعاية الإسلام أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين فإن توليت فإن عليك إثم الأريسين قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ [آل عمران: ٦٤].

وليست تلك الطريقة خاصة به ﷺ بل هي "دعاية الإسلام" ولم يدعه إلى التقريب والتوفيق بل إلى "أسلم تسلم" كان الأحرى بمحمد عبده ومن نحا نحوه أن يدعوهم إلى الكلمة السواء امتثالًا لأمر القرآن - الذي حفظه في صغره - واقتداء بنبيه ﷺ وكان الأحرى بالنصارى حاملي هذه الفكرة كشف الحقيقة الإسلامية لقومهم بدلًا من تزييفها وطمسها عنهم وبدلًا من استغلال أحوال المسلمين لتنصيرهم وإفساد شبابهم. نحاسبهم بقول محمد رشيد رضا الذي يرثي في جريدته (المنار) "خريستو غورس جباره" الذي وصل في الكنيسة الأرثوذكسية إلى رتبة الأرشمندريت بقوله "كان الفقيد موحدًا يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر والقرآن ورسالة محمد ﷺ ويخالف المسلمين في مسألة الصلب" يؤمن بالقرآن ويعتقد بالصلب!! ويؤمن بمحمد ولا يتبعه!! ويؤمن بالقرآن ولا يمتثل أوامره!! ثم يفوض السيد رشيد أمره في الآخرة إلى العليم الرحيم إلا أنه يندم على هذا فيستدرك في تاريخ الأستاذ الإمام ويقول "وأنا أعتقد أنه مؤمن ناج عند الله إذا كان قد مات على ما عرفته منه وهو في مسألة الصلب متأول معذور"!!.

المصلح القاضي: وكان من إصلاحات الإمام إصلاح المحاكم الشرعية بعد أن عهدت إليه الحكومة بعد تقليده الإفتاء بتفتيشها وبيان رأيه في إصلاحها فكتب تقريرًا في ٨٣ صفحة كان من أهم الاقتراحات توسيع دائرة اختصاصها وعدم حصر منصب القضاء في الحنفيين وتأليف لجنة من العلماء لاستخراج كتاب في أحكام المعاملات الشرعية ينطبق على المصالح في هذا العصر وإصلاح المحاكم وأثاثها وزيادة الرواتب والاستقلال بالرأي والعناية بتنفيذ أحكامها.

المصلح الاجتماعي: أسس محمد عبده مع نفر من أصدقائه "الجمعية الخيرية الإسلامية وكان هو الواضع لمشروع نظامها وهدفها تربية أولاد الفقراء تربية

يحافظون فيها على عقائدهم وآداب دينهم وأخلاقه وأعماله ويستعينون بها على معايشهم وتحصيل أرزاقهم وقد فسر محمد عبده جزء عم لطلابها وكان في نيته أن يتبعه بتفسير جزء تبارك وأدركته المنية قبل ذلك وقد اتسع نشاط هذه الجمعية وكثرت مدارسها وعم نفعها.

وكان له من النشاط الإسلامي أيضًا جمعية إحياء الكتب العربية التي قامت بطبع بعض الكتب الدينية والعربية.

وكتب لائحة في إصلاح المساجد وأوضاع القائمين بها من أئمة ومؤذنين وخدم وملاحظين وقراء، عمل ببعضها وترك الباقي.

تفسيره: كان من أهداف محمد عبده تنقية تفسير القرآن مما علق به من الإسرائيليات والأحاديث الموضوعة والخرافات والاستطرادات النحوية ونكت المعاني ومصطلحات البيان وجدل المتكلمين وتخريجات الأصوليين واستنباطات الفقهاء المقلدين وتأويلات المتصوفين وتعصب الفرق وكثرة الروايات والعلوم الرياضية والطبيعية.ولم يكن تطهير التفاسير القديمة من هذا أمرًا ميسورًا فهو تراث ضخم يحتاج تجريده منها إلى إمكانات واسعة من أموال وعلماء وزمن وذلك عسير فلهذا رأى أن يبقى على هذا التراث كما هو لما فيه من نفائس وأن يضع نموذجًا للتفسير يحتذيه معاصروه ومن بعدهم فاقترح عليه تلميذه محمد رشيد رضا أن يقرأ درسًا في تفسير القرآن فاستجاب له وبدأ التفسير في الأزهر في غرة المحرم ١٣١٧هـ وانتهى في سنة ١٣٢٣هـ عند تفسيره قوله تعالى وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا من الآية ١٢٦ من سورة النساء وكان تفسيره الخمسة مجلدات الأولى من (تفسير المنار) وتوفي بعد ذلك. وقد كانت طريقته في الدرس التوسع فيما أغفله أو قصر فيه المفسرون واختصار ما برزوا فيه. والروايات التي لا تدل عليها ولا تتوقف على

فهمها الآيات ويتوكأ في ذلك على عبارة (تفسير الجلالين) فكان يقرأ عبارته فينقدها أو يقرها ثم يتكلم بما يفتح الله عليه.

وقد سبق له التفسير قبل هذا القاء وكتابه فألف (تفسير جزء عم) لطلبة الجمعية الخيرية الإسلامية كما سبق وألف (تفسيرًا لسورة العصر) ألقاه في الجزائر ثم نشره في (المنار) وطبع بعد ذلك مستقلًا وهو غير تفسيرها في جزء عم. وكان يشرح بعض الآيات التي يثار حولها بعض الشبهات كالآيات ٥٢ - ٥٣ - ٥٤ من سورة الحج وهي قوله تعالى: وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ إلى قوله سبحانه أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَقِيمٍ فند فيها قصة الغرانيق وكقوله تعالى: وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ ٣٧ من سورة الأحزاب ويفند الشبهات في مسألة زيد وزينب.

ولن نعرض لمنهجه في التفسير إذ هو أصل منهج المدرسة الذي سنعرض له في محله إلا أنه ينبغي لنا أن نذكر هنا بيتا قاله في مرض موته ضمن أبيات:

وخرج وحي الله للناس عاريا... عن الرأي والتأويل يهدي ويلهم

وعلق عليه تلميذه رشيد رضا بأنه "آخر نص صريح من الأستاذ الإمام في اتباع مذهب السلف في تفسير القرآن.. ومراده بالرأي الذي ينهى عنه أتباع الهوى.. وبالتأويل الخروج في تفسيره عن مدلول النظم العربي البليغ وما يخالف المحكم الذي هو أم الكتاب أو ما أجمع عليه أهل الصدر الأول" فهل هو رجوع منه إلى منهج السلف عند وفاته.

مؤلفاته: لم يكن الإمام يميل إلى التأليف بل كان يرى أن الكلام المسموع يؤثر في النفس أكثر مما يؤثر الكلام المقروء "ويعلل هذا "بأن نظر المتكلم وحركاته وإشارته ولهجته في الكلام كل ذلك يساعد على فهم مراده من كلامه" وأنه "يمكن

السامع أن يسأل المتكلم عما يخفى عليه من كلامه فإذا كان مكتوبًا فمن يسأل؟ وأن السامع يفهم ٨٠٪ من مراد المتكلم والقارئ لكلامه يفهم منه ٢٠٪ على ما أراد الكاتب".

كانت تلك نظرة الإمام ولعلها أثر من آثار أستاذه فيه ولكنه مع هذا خلف مؤلفات غير قليلة وكتب الكثير في الصحف فمن مؤلفاته غير ما سبق ذكره في تفسيره.

١ - (الواردات): أول تأليفه في الكلام أو التوحيد على الطريقة الصوفية وأسلوبهم.

٢ - (رسالة في وحدة الوجود).

٣ - (تاريخ إسماعيل باشا).

٤ - (فلسفة الاجتماع والتاريخ) ألفه حينما كان مدرسًا في دار العلوم وهي مفقودة.

٥ - (حاشية عقائد الجلال الدواني في علم الكلام) ونشرتها دار إحياء الكتب العربية بتحقيق سليمان دنيا في مجلدين تحت عنوان (الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين) سنة ١٣٧٧هـ.

٦ - (شرح نهج البلاغة) وهو الكتاب المنسوب إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه وطبع مرارًا.

٧ - (شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني) وهو مطبوع.

٨ - (شرح البصائر النصيرية في المنطق).

٩ - (نظام التربية والتعليم بمصر). ١٠ - (رسالة التوحيد) وهي أهم مؤلفاته وأشهرها على الإطلاق وطبعت مرارًا وحازت على قبول كثير من النصارى فاقترح بعضهم تدريسها في مدارسهم بعد حذف مبحث نبوة محمد ﷺ وتبرع آخر بتوزيع

بعض نسخها وقرظها بعضهم بإعجاب شديد ولم يسمح المؤلف لأحد أن يشرح هذه الرسالة ولا أن يضع لها حاشية وعلل هذا تلميذه رشيد رضا بأنه تعمد الإبهام في بعض المباحث.

١١ - (تقرير المحاكم الشرعية).

١٢ - (الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية) وطبع مرارًا.

وقد سبق لنا القول في مؤلفات الأفغاني أنه قد وقع الخلط في بعض الرسائل المطبوعة بين ما للأفغاني وما لمحمد عبده كبحث (التعصب) مثلًا و(القضاء والقدر) و(الوحدة الإسلامية) وهي مقالات نشرت في (العروة الوثقى).

أهدافه وآراؤه:

يلخص لنا محمد عبده ما نادى به وارتفع صوته بالدعوة إليه بما نقتبس منه:

الأول: تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه وتقلل من خلطه وأنه على هذا الوجه يعد صديقًا للعلم.

الثاني: إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير. الثالث: وهنا أمر آخر كنت من دعاته والناس جميعًا في عمى عنه وبعد عن تعقله ذلك هو "التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة".

ثم يعلن النتيجة "إنني في كل ذلك لم أكن الإمام المتبع ولا الرئيس المطاع غير أني كنت روح الدعوة وهي لا تزال بي في كثير مما ذكرت قائمة ولا أبرح أدعو إلى عقيدتي في الدين.

وأطالب بإتمام الإصلاح في اللغة وقد قارب. أما أمر الحكومة والمحكوم فتركته للقدر يقدره وليَدِ الله بعد ذلك تدبره". وصلة العقل عند الإمام بالدين وثيقة "أن

العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي" وقد أكرم الإسلام العقل "ورفع القرآن من شأن العقل ووضعه في مكانه بحيث ينتهي إليه أمر السعادة والتمييز بين الحق والباطل والضار والنافع" بل إن الإسلام عنده يعتمد على الدليل العقلي ويحتج به لا بالمعجزات:- "فالإسلام في هذه الدعوة والمطالبة بالإيمان بالله ووحدانيته لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي والفكر الإنساني الذي يجري على نظامه الفطري فلا يدهشك بخارق للعادة ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية ولا يقطع حركة فكرك بصيحة إلهية". ليس هذا فحسب بل يعتمد الإمام أن الإيمان بالله لا يؤخذ من الرسول ولا من الكتاب ولا يصح أخذه منهما بل من العقل "وقد اتفق المسلمون إلا قليلًا ممن لا يعتد برأيه فيهم - على أن الاعتقاد بالله مقدم على الاعتقاد بالنبوات وأنه لا يمكن الإيمان بالرسل إلا بعد الإيمان بالله فلا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب المنزلة فإنه لا يعقل أن تؤمن بكتاب أنزله الله إلا إذا صدقت قبل ذلك بوجود الله وبأنه يجوز أن ينزل كتابًا ويرسل رسولًا". أما إذا تعارض العقل والنقل عنده فقد "اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلًا ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل". وتولد من رأيه هذا في صلة العقل بالدين أن دعا إلى الاجتهاد ونبذ التقليد وإطراحه فقد "أنحى الإسلام على التقليد وحمل عليه حملة لم يردها عنه القدر فبددت فيالقه المتغلبة على النفوس" و"علا صوت الإسلام على وساوس الطغام وجهر بأن الإنسان لم يخلق ليقاد بالزمام ولكنه فطر على أن يهتدي بالعلم والإعلام - أعلام الكون ودلائل الحوادث - وإنما المعلمون منبهون ومرشدون وإلى طريق البحث هادون" وأن الإسلام "صرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء وما توارثه عنهم الأبناء وسجل الحمق والسفاهة على

الآخذ بأقوال السابقين".

وقد كان لهذا المنهج أثره في حياة السيد الإمام في أعماله وأقواله فلم يقبل بالحالة التي كان عليها الأزهر لأنها قائمة على التقليد فدعا إلى الإصلاح والتجديد ورأى الجفوة بين العالمين الإسلامي وغير الإسلامي فدعا إلى التقريب وساءته حال التربية والتعليم فدعا إلى التهذيب ونظر نظرة في السياسة أبدى فيها رأيه ولا نريد الإطالة فقد تقدم البيان.

ما يؤخذ عليه:

ليس من السهل ذكر أكثر المآخذ على الشيخ محمد عبده فضلًا عن ذكرها جميعًا، وتقدم ذكر بعضها بما يغني عن إعادته ونذكر هنا منها.

اشتراكه مع أستاذه الأفغاني في المحافل الماسونية ونشاطه فيها وتعاونه مع أستاذه في نشر مبادئها.

ويرد على من يدافع عن انتمائه إلى الماسونية بمثل ما رددنا به على من يدافع عن الأفغاني بل هو في محمد عبده أكثر قوة ووضوحًا لتأخر وفاة الشيخ عبده عن الأفغاني وقد كان الشيخ عبده يحتفظ ببعض كتب الماسونية في منزله بخط الأفغاني وقد صودرت أثناء سجنه بمصر. وقد صدرت منه عبارات كعبارات أستاذه الأفغاني تفوح منها رائحة تجاهل الإسلام والدعوة إلى الفرعونية المصرية فمن ذلك قوله "كنت فيمن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها وهي هذه الأمة لم يخطر لها هذا الخاطر على بال من مدة تزيد على عشرين قرنًا" قال هذا القول وهو في القرن الرابع عشر الهجري أو العشرين الميلادي وعلى كلا الأمرين يكون قفز بقوله الحكم الإسلامي بأكمله! فمتى عرفت هذه الأمة ذلك إذا لم تكن عرفته في الإسلام؟!

لا شك أن الدعوة إلى القومية الوطنية إنما هي أيضًا وليدة الماسونية التي تسعى

إلى القضاء على الأديان، ولذلك يلاحظ كل من ينظر في سيرة هذا الرجل مظاهر دعوته إلى القومية العربية في سمتين بارزتين: الأولى - أن الشيخ محمد عبده هو الذي صاغ برنامج الحزب الوطني المصري وجاء فيه في المادة الخامسة منه "الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها منضم إليها".وفي سنة ١٨٨٨م ثارت في مصر مناقشات صحفية حول تعصب الأقباط في مصر ضد المسلمين فكتب الشيخ محمد عبده مدافعًا عن الأقباط "ليس من اللائق بأصحاب الجرائد أن يعمدوا إلى أحدى الطوائف المتوطنة في أرض واحدة فيشملوها بشيء من الطعن أو ينسبوها إلى شائن من العلم تعللا بأن رجلا أو رجالًا منها قد استهدفوا لذلك...".ومن أقواله "أن خير أوجه الوحدة الوطن لامتناع الخلاف والنزاع فيه" وغاب عن ذهنه أن خير أوجه الوحدة الدين.

السمة الثانية: مطالبته باستقلال العرب عن الأتراك:-فقد أرسل لويس صابونجي برقية على مستر بلنت أوردها الأخير في تأريخه السري لاحتلال إنجلترا مصر جاء فيها أن "نديم وعرابي وعبده يتحدون الباب العالي علنا" ويقول بلنت أيضًا في تأريخه هذا "وقد سمعت سامي وعبده ونديما يلعنون السلاطين والأمم التركية من عهد جنكيز خان وهولاكو إلى عبد الحميد وقد ألف حزب كبير يستعد لإعلان الاستقلال عن تركيا إذا تدخل الأتراك في مصر تدخلًا حربيًا... " وهذا الموقف هو الذي يفسر لنا معنى تلك البرقية التي أرسلها الخديو توفيق إلى السلطان العثماني في نوفمبر سنة ١٨٨١ يقول له فيها "أن مصر في حالة ثورة وأن هناك اقتراحا لإنشاء إمبراطورية عربية".وهو مع عداوته للأتراك وللخلافة الإسلامية قد يعلن تأييده للخلافة الإسلامية والدولة العثمانية ولكنه إعلان نفاق وتزلف لأنه إنما يعلن

هذا حينما يكون في نطاق النفوذ المباشر للسلطان العثماني والسلطة العثمانية فإذا خرج من ذلك عاد إلى رأيه القديم في هذه الدولة وهذا السلطان فهو يقول في تأييد الخلافة "وإني على ضعفي - والحمد لله - مسلم العقيدة عثماني المشرب وإن كنت عربي اللسان ولا أجد في فرائض الله بعد الإيمان بشرعه والعمل على أصوله فرضًا أعظم من احترام مقام الخلافة والاستمساك بعصمته والخضوع لجلالته وشحذ الهمة لنصرته بالفكر والقول والعمل ما استطعت إلى ذلك سبيلًا وعندي أني إن لم أقم على هذه الطريق فلا اعتداد عند الله بإيماني فإنما الخلافة حفاظ الإسلام ودعامة الإيمان فخاذلها محاد الله ورسوله ومن حاد الله ورسوله فأولئك هم الظالمون".ومن أثر هذا الاتجاه أيضًا اتجاهه إلى إنشاء جمعية "سرية" للتقريب بين الأديان ودفاعه القوي عنها وعن أعضائها حتى في وجه الخلافة الإسلامية، كتب مدافعًا عن إسحاق طيلر قائلًا "إن السر في غضب السلطان عبدالحميد من نشاط القس الإنجليزي إسحاق تيلور في الدعوة لتوحيد الأديان وموافقتي وميرزا باقر وعلماء دمشق له ومراسلتنا إياه أنه خشي أن يعتنق الإنجليز الإسلام، ثم يطلبوا أن يكونوا أصحاب الدولة في الإسلام وتكون الملكة فيكتوريا ملكة المسلمين.. ويذهب السلطان من السلطان.. وسبحان مدبر العقول".فانظر إلى أي مدى وصل دفاعه عن قس إنجليزي يقول "إن المسلمين قد آمنوا بالمسيح عليه السلام.. فهم عندنا مسيحيون نصلي لهم كل يوم أحد نسأل الله أن يهديهم وإيانا إلى الحق وإلى طريق مستقيم".

ثم انظر إلى هذا الاتهام السخيف من عبده إلى السلطان عبد الحميد؟! ولا ندري هل قال الشيخ عبده هذا عن اعتقاد صحيح أو خداع للقارئ.

أما عن نشاطه في هذه الجمعية فقد تقدم بيانه. ومن أهم المآخذ عليه علاقته المريبة بالإنجليز كأستاذه الأفغاني فقد كان الإمام محمد عبده يبذل لهم النصيحة

خالصة ويرشدهم إلى ما يوطد دعائم احتلالهم ويحذرهم من الأخطاء التي يكادون أن يقعوا فيها وتضرهم في مصالحهم، نذكر لذلك مثلا بعزيمة اللورد كرومر على إلغاء النيابة العامة وإحالة أعمالها إلى القضاء، فحذره محمد عبده بأن هذا خطأ لا يحتمل الصواب وعلل ذلك بأن رجال النيابة من أرقى رجال البلاد علما وعقلًا ولسانا وقلما وستتوجه همة كل من تلغى وظيفته إلى الاشتغال بالسياسة فيتعبون البلاد والمسؤولين عن النظام تعبًا كبيرًا" فأبطل اللورد المشروع فورًا. بل ويدل على ما قدمه لهم من خدمات دفاعهم عنه والوقوف بجانبه فقد صرح اللورد كرومر بأن الشيخ محمد عبده يظل مفتيًا في مصر ما ظلت بريطانيا العظمى محتلة لها" وكان الاحتلال الإنجليزي عاملًا أساسيًا من عوامل عودة محمد عبده إلى مصر وقد صرح اللورد كرومر بذلك في كتابه (مصر الحديثة) فقال: إن العفو صدر عن محمد عبده بسبب الضغط البريطاني".وقدم له الإنجليز الحماية في الآستانة حين كثرت الدسائس ضده يقول تلميذه السيد رشيد رضا "كان المراد من الدسائس... أن يحبس الأستاذ الإمام أو يهان وهم لا يجهلون أن السفارة البريطانية كانت بالمرصاد وأنها لا تسكت للحكومة الحميدية على ذلك لو أقدمت عليه والسلطان ورجاله لا يجهلون هذا أيضا". ويكتب الشيخ عبده نفسه إلى السيد رشيد قائلًا "إن السلطان لا يستطيع حبسي لو أراده وهو يعلم عجزه عن ذلك حق العلم ولذلك أسباب لا أحب ذكرها الآن".

فأي علاقة تربطه بالإنجليز حتى يوفروا له كل هذه الحماية؟! وأي أسباب لا يحب الشيخ محمد عبده ذكرها؟!

ثم لا ندري كيف تستقيم عقيدة الرجل وقد كلت أبصارنا من قراءة عبارات له خطيرة يبدو الانحراف ظاهرًا في عقيدة قائلها. فمن ذلك ما ورد في كتابه الذي أرسله

من السجن إلى أحد مريديه"... ودارت الأفلاك دورة العكس ذاهبة بنيراتها إلى عوالم غير عالمنا هذا فولى معها آلهة الخير أجمعين وتمخضت السلطة لآلهة الشر".

ولا يصح تخريج تلميذه رشيد لهذا بأنه على الحكاية لخرافات اليونانيين وهو إن كان قال هذا عن اعتقاد فلا شك في كفره إِنَّ إِلَٰهَكُمْ لَوَاحِدٌ [الصافات: ٤].

ومن ذلك ما كتبه إلى أستاذه الأفغاني قائلًا:

"ليتني كنت أعلم ماذا أكتب إليك، وأنت تعلم ما في نفسي كما تعلم ما في نفسك، صنعتنا بيديك وأفضت على موادنا صورها الكمالية وأنشأتنا في أحسن تقويم فيك عرفنا أنفسنا وبك عرفناك وبك عرفنا العالم أجمعين فعلمك بنا كما لا يخفاك علم من طريق الموجب وهو علمك بذاتك وثقتك بقدرتك وإرادتك، فعنك صدرنا وإليك إليك المآب.

أوتيت من لدنك حكمة أقلب بها القلوب وأعقل العقول، وأتصرف بها في خواطر النفوس ومنحت منك عزمة أتعتع بها الثوابت وأذل بها شوامخ الصعاب وأصدع بها حل المشاكل وأثبت بها في الحق للحق حتى يرضى الحق، وكنت أظن قدرتي بقدرتك غير محدودة ومكنتي لا مبتوتة ولا مقدورة فإذا أنا من الأيام كل يوم في شأن جديد" ويقول "فصورتك الظاهرة تجلت في قوتي الخيالية وأمتد سلطانها على حسي المشرك وهي رسم الشهامة وشبح الحكمة وهيكل الكمال فإليها ردت جميع محسوساتي وفيها فنيت مجامع مشهوداتي وروح حكمتك التي أحييت بها مواتنا وأنرت بها عقولنا ولطفت بها نفوسنا التي بطنت بها فينا فظهرت في أشخاصنا فكنا أعدادك وأنت الواحد وغيبك وأنت الشاهد ورسمك الفوتوغرافي الذي أقمته في قبلة صلاتي رقيبًا على ما أقدم من أعمالي ومسيطرًا عليّ ولا انثنيت عن نهاية حتى تطابق في عملي أحكام أرواحك وهي ثلاثة فمضيت على حكمها سعيًا في الخير وإعلاء

لكلمة الحق وتأييدًا لشوكة الحكمة وسلطان الفضيلة ولست في ذلك إلا آله لتنفيذ الرأي المثلث ومالي من ذاتي إرادة حتى ينقلب مربعًا غير أن قواي العالية تخلت عني في مكاتبتي إليك وخلت بيني وبين نفسي التزامًا لحكم أن المعلول لا يعود على علته بالتأثير على أن ما يكون إلى الموالى من رقائم عبده ليس إلا نوعا من التضرع والابتهال لا أحسب فيه ما يكشف خفاء أو يزيد جلاء ومع ذلك فإني لا أتوسل إليك في العفو عما تجده من قلق العبارة وما تراه مما يخالف سنن البلاغة بشفيع أقوى من عجز العقل عن أحداق نظره إليك وإطراق الفكر خشية منك بين يديك، وأي شفيع أقوى من رحمتك بالضعفاء وحنوك لمغلوبي الصديقين"، ويقول أيضًا "أما ما يتعلق بنا فإني على بينة من أمر مولاي وإن كان في قوة بيانه ما يشكك الملائكة في معبودهم والأنبياء في وحيهم ولكن ليس في استطاعته أن يشك نفسه في نفسه ولا أن يقنع عقله إلا على بالمحالات وإن كان في طوعه أن يقنع بها من أراد من الشرقيين والغربيين.

هذا بعض ما ورد في خطاب محمد عبده إلى أستاذه الأفغاني بتاريخ ٥ جمادى الأولى سنة ١٣٠٠هـ وهي عبارات ولا شك خطيرة توجب إعادة النظر في عقيدة الرجل عند من لا تخدعه الأسماء وقد استغرب السيد رشيد رضا نفسه هذه الرسالة من أستاذه حيث قال عند سياقه لها:-"ومن كتاب له إلى السيد جمال الدين عقب النفي من مصر إلى بيروت وهو أغرب كتبه بل هو الشاذ فيما يصف به أستاذه السيد مما يشبه كلام صوفية الحقائق والقائلين بوحدة الوجود التي كان ينكرها عليهم بالمعنى المشهور عنهم، وفيه من الإغراق والغلو في السيد ما يستغرب صدوره عنه وإن كان من قبيل الشعريات وكذا ما يصف به نفسه بالتبع لأستاذه من الدعوى التي لم تعهد منه البتة" ثم ساق نص الخطاب، ولم يلتزم السيد رشيد رضا الدقة كلها في نقل الرسالة فنراه يحذف بعض العبارات الخطيرة ويضع نقطًا وأحيانًا لا يضع حتى

النقط ويحاول حينًا أن يلطف من شدة انحراف بعض العبارات بتأويلات متكلفة، أما حذفه بعض العبارات فلعله وضع لنفسه مبررًا لذلك فقال في تقديم الخطاب "ومن كتاب له إلى السيد جمال الدين".

هذه عبارات ولا شك خطيرة ولكن ما هو أخطر وأشد ضلالا ما ورد في خطاب آخر منه إلى السيد الأفغاني بتاريخ ٨ شعبان سنة ١٣٠٠هـ وإني لأدعو القارئ أن يمعن النظر في كل حرف أنقله من الرسالة: "أما الآن قد حبسني الجناب العالي نتيجة لأعماله فإني أصدع بأفكاري قواعد الملكوت وأزعزع بهمتي أركان سطوة الجبروت وأدعو إلى الحق دعوة الحكيم... "ثم يقول" بلغنا قبل وصول كتابكم الكريم ما نشر في "الدبا" من دفاعكم عن الدين الإسلامي "يا لها من مدافعة" ردا على مسيو رينان فظنناها من المداعبات الدينية تحل عند المؤمنين محل القبول فحثنا بعض الدينيين على ترجمتها لكن حمدنا الله تعالى إذ لم يتيسر له وجود إعداد "الدبا" حتى ورد كتابكم وأطلعنا على العددين ترجمهما لنا حضرة الفاضل حسن أفندي بيهم فصرفنا ذهن صاحبنا الأول عن ترجمتها وتوسلنا في ذلك بأن وعدناه أن الأصل العربي سيحضر فإن حضر نشر ولا لزوم للترجمة فاندفع المكروه والحمد لله".

ثم قال في عبارة أشد انحرافًا وأدعى إلى تقييم عقيدته "نحن الآن على سنتك القويمة لا تقطع رأس الدين إلا بسيف الدين ولهذا لو رأيتنا لرأيت زهادًا عبادًا ركعا سجدًا لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ما أضيق العيش لولا فسحة الأمل.

عجبًا!! نحن الآن على سنتك القويمة: لا تقطع رأس الدين إلا بسيف الدين - ولهذا لو رأيتنا لرأيت زهادًا عبادًا.. ما أضيق العيش لولا فسحة الأمل؟!

هل هي دعوة باطنية يخفيها الرجلان ويسعيان تحت ستارة الدين و"بسيف

الدين" لقطع "رأس الدين"؟! وقيامهم بالصلاة أمام الناس هل هو سعي إلى القبض على سيف الدين؟! ثم تركها للصلاة بعض الأحيان هل هو تنفيس "لضيق العيش" وعودتهم إليها حينا لأجل "فسحة الأمل".

عاتب الشيخ يوسف النبهاني السيد رشيد رضا على صحبته لمحمد عبده وتسميته له بالأستاذ الإمام مع تركه للحج ولفروض الصلاة ولاشتراكه في الماسونية فقال نظمًا:

وذاكرته في شيخه وهو عبده... تملكه للشيطان عن قومه قسرا
فقلت له لو كابن سينا زعمتم... وعالم فاراب وأرفعهم قدرا
لقلنا لكم حقا وإن كان باطلًا... ولم نر من هذا على ديننا ضرا
ولكنكم مع تركه الحج مرة... وحج لباريز ولندره عشرا
ومع تركه فرض الصلاة ولم يكن... يسر بذا بل كان يتركها جهرا
ومع كونه شيخ المسون مجاهرًا... بذلك، لا يخفى أخوتهم سرا
ومع غي هذا من ضلالاته التي... بها سار مثل السهم للجهة الأخرى
تقولون أستاذ إمام لديننا... فما أكذب الدعوى وما أقبح الأمرا
ونحن نراه عندنا شر فاسق... فيقتل فسقًا بالشريعة أو كفرًا

أما عن الشيخ الأفغاني فيقول الشيخ يوسف النبهاني "أنه اجتمع به سنة ١٢٩٧هـ في مصر حين كان مجاورًا بالأزهر ولازمه من قبل الغروب على قرب العشاء فلم يصل المغرب". ومن أقوال الشيخ محمد عبده التي نؤاخذه عليها وصفه للأزهر بالإسطبل والمارستان والمخروب وقوله لتلميذه رشيد "أن من تطول مدة طلبه للعلم في الأزهر وأمثاله فإنه يفقد الاستعداد للعلم". نشر محمد أحمد خلف الله كتابه (الفن القصصي في القرآن الكريم) زعم فيه أن ورود الخبر في القرآن لا يقتضي وقوعه

وأنه يذكر أشياء وهي لم تقع ويخشى القرآن (!!) من مقارنة أخباره بحقائق التاريخ وقال "إنا لا نتحرج من القول بأن القرآن أساطير". وعندما رفضت جامعة فؤاد هذه الرسالة دافع عنها أمين الخولي المشرف على الرسالة قائلًا "إنها ترفض اليوم ما كان يقرره الشيخ محمد عبده بين جدران الأزهر منذ اثنين وأربعين عامًا".

ونشر قاسم أمين كتابه (تحرير المرأة) وفيه دعوة إلى نبذ الحجاب وإطراحه وإلى خروج المرأة إلى العمل في كل المجالات ودراسة كل العلوم وزعموا أن هذا تحرير المرأة وهو في الحقيقة تخريب للمرأة وتحرير لها من الكرامة التي صانها لها الإسلام. وقصة الكتاب تبدأ حينما نشر أحد الكتاب الفرنسيين مقالا هاجم فيه حجاب المرأة المصرية فكتب قاسم أمين دفاعًا عن الحجاب أغضب اللورد كرومر الذي جاء إلى مصر كما قال ليمحو ثلاثًا القرآن والكعبة والأزهر فأمر بوضع كتاب (تحرير المرأة) وقيل أن الذي أمر بوضعه الأميرة نازلي حفيدة إبراهيم باشا لأنها غضبت من دفاع قاسم أمين عن الحجاب "والذين نسبوا الأمر إلى اللورد كرومر والذين نسبوه إلى "نازلي" يتفقون أن الأمر قد صدر إلى الشيخ محمد عبده، وأنه قد قام بدور كبير في تأليف الكتاب.. بل يرى بعضهم أنه هو الذي ألفه، ثم وضع على غلافه اسم قاسم أمين تجنبًا للحرج والعاصفة التي كانت ستهب عليه مباشرة إذا ما وضع اسمه عليه، وهو الشيخ الأزهري ذو المناصب الدينية الكبرى، ومنها منصب مفتي الديار المصرية". ولذلك فلا عجب أن يقول الأستاذ محمد عمارة الذي جمع مؤلفات ومقالات محمد عبده في كتاب (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) في ستة مجلدات بعد تحقيق دقيق لنسبتها إلى محمد عبده لا عجب أن يقول "والرأي الذي أؤمن به والذي نبع من الدراسة لهذه القضية هو أن هذا الكتاب إنما جاء ثمرة لعمل مشترك بين كل من الشيخ محمد عبده وقاسم أمين.. وأن في هذا الكتاب عدة فصول

قد كتبها الأستاذ الإمام وحده، وعدة فصول أخرى كتبها قاسم أمين ثم صاغ الأستاذ الإمام الكتاب صياغته النهائية، بحيث جاء أسلوبه على نمط واحد هو أقرب إلى أسلوب محمد عبده منه إلى أسلوب قاسم أمين" ثم ذكر بعد هذا مجموعة كبيرة من الأدلة على ذلك قدم بين يديها عددا من القرائن.

منها موقف الأستاذ الإمام من الكتاب بعد صدوره فلقد أيده ودافع عنه بطريقة غير مباشرة وامتنع عن التعليق عليه أو المشاركة بشكل مباشر في المعارك التي دارت من حوله وبالذات عندما أراد خصومه إحراجه وطلبوا منه أن يفتي - منصبه الرسمي - في الموضوع. أما دفاعه غير المباشر فيتمثل في وقوع الشيخ رشيد رضا ومجلة (المنار) إلى جانب الكتاب فلقد تناولت (المنار) الكتاب بالمدح والتقريظ في أكثر من مرة واعتبرته مع (رسالة التوحيد) للأستاذ الإمام و(سر تقدم الإنجليز السكسونيين) الذي ترجمه فتحي زغلول أهم الأعمال الفكرية في ذلك العصر "المناصر ١ يوليو ١٨٩٩م" كما تناولته بالثناء في عددي ١٥ يوليو ٢٦ أغسطس من العام نفسه". ووصف السيد رشيد رضا قاسم أمين بأنه العالم البارع في علوم الأخلاق والاجتماع.

وحينما أراد خصوم الشيخ إحراجه طبعوا سؤالًا موجهًا إليه هو: "هل رفع الحجاب عن المرأة وإطلاقها في سبيل حريتها بالطريقة التي يريدها صاحب كتاب (المرأة الجديدة) يسمح به الشرع الشريف أم لا؟ "ووزعوا هذا السؤال على الجمهور في صورة كتاب مفتوح إلى المفتي محمد عبده. عندما فعلوا هذا لزم الشيخ محمد عبده الصمت ودافعت (المنار) عن هذا الصمت قائله:

١ - إن الاستفتاء جاء على خلاف المعهود بأن وزع على الجمهور.

٢ - أن الجواب عليه يستلزم قراءة الكتاب في حين أن المفتي مثقل بالأعمال

(!!).

٣ - أن من اطلع على الفتوى يحتاج إلى أن يقرأ الكتاب أولًا فإذا كان ضارًا تكون الفتوى سببًا في إذاعة الضرر (!!).٤ - أن فتوى الإمام ستكون على المذهب الحنفي الذي عينته الحكومة ليفتي على أساسه في حين أن بعض المذاهب قد أباحت كشف المرأة لوجهها ويديها.أما الفصول التي أثبت الأستاذ محمد عمارة أنها للشيخ محمد عبده فهي "الحجاب الشرعي" و" الزواج" و"تعدد الزوجات" و"الطلاق" ثم قال عنها "إنما هي فكر خالص وصياغة خالصة للأستاذ الإمام" وأقول أن هذه الفصول هي أهم ما في الكتاب. ومن هنا ندرك أن الشيخ محمد عبده يقف خلف هذه الدعوة ولذلك نرى الشيخ مصطفى صبري يكتب تحت عنوان (الأستاذ الإمام وكتاب الله في كفي الميزان) فيقول:- "وإني أرى الرسالة المستنكرة - يعني (رسالة الفن القصصي في القرآن الكريم) - وما سبقها في مصر من الأحداث والفتن المماثلة الماسة بدين الإسلام وعقائده والمحفوظة إلى عصر الشيخ محمد عبده كلها ناشئة عن الأسس التي ابتدعها هذا الشيخ الملقب بالأستاذ الإمام... فلا مناص إذن للقضاء على تيار الفتنة من مصدرها من أن تفصل الدعوى مع الإمام دون المؤتمين".

ومن رواد هذه المدرسة وتلاميذ الشيخ محمد عبده:

- محمد رشيد رضا الذي بدأ يتحول تدريجيا من منهج المدرسة العقلية إلى منهج السلف ولعل بداية التحول، أعقبت وفاة أستاذه محمد عبده، فقد صار يهتم بطبع كتب السلف في مطبعة المنار، مثل كتب ابن تيمية وابن القيم وابن عبد الوهاب ونحوهم.

- ومن أعلام هذه المدرسة، الشيخ محمد مصطفى المراغي، شيخ الجامع

الأزهر، وكان من أكبر تلاميذ الإمام محمد عبده.

- ومنهم: الشيخ محمود شلتوت، وأحمد المراغي، وعبد العزيز جاويش، ومحمد فريد وجدي وغيرهم. هذا وإن اجتهادات الشيخ وكبار تلاميذه، مما خالفوا فيه الجمهور مع فتح باب الاجتهاد العصراني، أدت إلى ظهور طبقة من تلامذة الشيخ، كان لها انحرافات حادة في مجال الأسرة: مثل قاسم أمين في كتابه (المرأة الجديدة) و(تحرير المرأة). وعلي عبد الرزاق في السياسة الشرعية، إذ دعا إلى فصل الدين عن الدولة على غرار النصارى، وفي أمور أخرى.

المبحث الرابع: أثرها في الفكر الإسلامي الحديث

أ- ففي التفسير للقرآن الكريم:

أخذ بعض من تناول تفسير القرآن الكريم بعض مبادئ هذه المدرسة وسار على نهجها في تفسيره سواء التزم الحدود التي حددوها أم تجاوزها إلى ما هو أبعد وأعمق، فلقد كان تفسير القرآن الكريم تفسيرًا يتلاءم مع كثير من المكتشفات العلمية الحديثة محل عناية واهتمام كبيرين يتلاءم مع كثير من المكتشفات العلمية الحديثة محل عناية واهتمام كبيرين من قبل رجال المدرسة العقلية وكان من أسس منهجهم في التفسير كما بينا هناك، وفصلنا. ولقد أخذ من بعدهم الشيخ الطنطاوي جوهري وهو من المتأثرين كثيرًا بمحمد عبده ومن تلاميذه أخذ بهذا المنهج في التفسير وتوسع فيه وأطال وذهب يملأ تفسيره بكل ما توصل إليه العلم من مكتشفات حتى قال عنه بعضهم ما قيل في تفسير الرازي "فيه كل شيء إلا التفسير" وقال الشيخ محمد حسين الذهبي "بل هو أحق من تفسير الفخر بهذا الوصف وأولى به".

وأنت إذا نظرت إلى تفسيره وجدته يحمل الآيات ما لا تحتمله ويدخل في تفسيرها من المكتشفات العلمية ما لم تشر إليه ويبرر هذا بأعذار واهية لا تقوم له بها

حجة. يقول في تفسير قوله تعالى: وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً... [البقرة: ٦٧] الآيات "وأما علم تحضير الأرواح فإنه من هذه الآية استخراجه، أن هذه الآية تتلى والمسلمون يؤمنون بها حتى ظهر علم تحضير الأرواح بأمريكا أولًا ثم بسائر أوروبا ثانيًا" وقال "ولما كانت السورة التي نحن بصددها قد جاء فيها حياة العزير بعد موته وكذلك حماره، ومسألة الطير وإبراهيم الخليل، ومسألة الذين خرجوا من ديارهم فرارًا من الطاعون فماتوا ثم أحياهم وعلم الله إننا نعجز عن ذلك جعل قبل ذكر تلك الثلاثة في السورة ما يرمر إلى استحضار الأرواح في مسألة البقرة كأنه يقول: إذا قرأتم ما جاء عن بني إسرائيل في إحياء الموتى في هذه السورة عند أواخرها فلا تيأسوا من ذلك فإني قد بدأت بذكر استحضار الأرواح فاستحضروها بطرقها المعروفة فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ [الأنبياء: ٧] ولكن ليكن المحضر ذا قلب نقي خالص على قدم الأنبياء والمرسلين كالعزير، وإبراهيم وموسى، فهؤلاء لخلوص قلوبهم وعلو نفوسهم أريتهم بالمعاينة ليطمئنوا وأنا أمرت نبيكم أن يقتدي بهم فقلت فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ [الأنعام: ٩٠].وفي تفسير قوله تعالى يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ [النور ٢٤] ونحوها من الآيات يقول"... أوليس الاستدلال بآثار الأقدام وآثار أصابع الأيدي في أيامنا الحاضرة هو نفس الذي صرح به القرآن".

لا شك أن هذا التفسير وأمثاله من أخطر التفاسير للقرآن الكريم بل هو تلاعب بالآيات وصرف لها عن حقائقها الثابتة على معان لا تثبت إلا بقدر ما تثبت مكتشفات علمية تهتز يمنة ويسرة بين الثبات والسقوط - هذا في الآيات التي قد يفهم منها ما أورده في تفسيرها فما بالك بما يورده من تفسير لا تحتمله الآي من بعيد ولا من قريب. نحن ندرك أن هدفه من سلوك هذا المنهج هو نفس هدف رجال المدرسة

العقلية في سلوكه حيث يقول الأستاذ الأكبر محمد المراغي عن أحدهم في تفسيره العلمي "وحمدت له هذه النزعة العلمية التي لو تحلى بها كل مبرز في فرع من فروع العلم لاجتمع لدينا ذخر عظيم من هذه التطبيقات الثمينة تستفيد منه النابتة الحديثة زيادة معرفة بإعجاز القرآن وإيقان بأن الله ما فرط في كتابه من شيء".

نحن ندرك أن هذا من أهدافه ولكن هذا لا يخلوله حق تأويل الآيات على هذا النحو وإلى هذا الحد الذي تجاوز فيه حد الأمان والسلامة. ولكن الذي تأثر بمنهج المدرسة العقلية الحديثة أكثر من هذا هو صاحب تفسير (الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن) وهو الشيخ أبو زيد الدمنهوري وقد أحدث هذا الكتاب ضجة كبرى في المحيط العلمي وثورة ساخطة من شيوخ الأزهر على مؤلفه وانتهى الأمر بمصادرة الكتاب والحكم على صاحبه بالزيغ والضلال.

ولعله من المناسب هنا أن نشير إلى أهم ما ذهب إليه في تفسيره وأنت تدرك بعد هذا أثر المدرسة العقلية عليه:-

إنكاره لمعجزات الأنبياء عليهم السلام: حيث يقول "وأن آيتهم على صدق دعوتهم لا تخرج عن حسن سيرتهم وصلاح رسالتهم، وإنهم لا يأتون بغير المعقول ولا بما يبدل سنته ونظامه في كونه".

معجزات عيسى عليه السلام: يقول كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ يفيدك التمثيل لإخراج الناس من ثقل الجهل وظلماته إلى خفة العلم ونوره".

معجزات موسى عليه السلام: في تفسير قوله تعالى: وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا [الأعراف: ١٦٠] يقول "ويصح أن يكون الحجر اسم مكان واضرب بعصاك الحجر معناه: إطرقه، واذهب إليه، والغرض أن الله هداه إلى محل الماء وعيونه". وفي تفسير قوله تعالى فَأَلْقَى

عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاء لِلنَّاظِرِينَ [الأعراف: ١٠٧ - ١٠٨] يقول "مثال من قوة حجته وظهور برهانه".

معجزة إبراهيم عليه السلام: في قوله قوله تعالى: قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ [الأنبياء: ٦٩] يقول "معناه نجاه من الوقوع فيها".

الإسراء: ويفسر الإسراء بالرسول ﷺ أن المراد به هجرته من مكة وهي المسجد الحرام إلى المدينة وهي "المسجد الأقصى".

تفسيره للملائكة والجن والشياطين: ويقول عن الملائكة "الملائكة رسل النظام وعالم السنن وسجودهم للإنسان معناه أن الكون مسخر له" أما إبليس فهو "اسم لكل مستكبر على الحق ويتبعه لفظ الشيطان والجان وهو النوع المستعصي على الإنسان تسخيره".

الحدود: وما دام باب الاجتهاد مفتوحًا وميسورًا ومادامت الشروط التي وضعها الفقهاء لبلوغ رتبة الاجتهاد افتياتًا على الله ونسخًا لكتابه كما قال أصحاب المدرسة العقلية فلا عجب أن يبادر أبو زيد الدمنهوري وغيره ممن استجاب لدعوتهم فيبدأ في "تطوير" الأحكام الشرعية وذهب فيها "مجتهدًا" مذهبًا عجيبًا.

حد السرقة: ففي تفسير قوله تعالى: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا [المائدة: ٣٨] يقول "واعلم أن لفظ السارق والسارقة يعطي معنى التعود أي أن السرقة صفة من صفاتهم الملازمة لهم ويظهر لك من هذا المعنى أن من سرق مرة أو مرتين ولا يستمر في السرقة ولم يتعود اللصوصية لا يعاقب بقطع يده لأن قطعها فيه تعجيز له ولا يكون ذلك إلا بعد اليأس من علاجه". وإلى هذا ذهب من بعده المستشار مصطفى كمال المهدوي وأيد رأيه مصطفى محمود وزعم أن فيه التزامًا واحترامًا وأن فهمه جدير بالاستماع والتأمل والبحث؟! وكذا الزاني والزانية عندهم

يشترط أن يكونا معروفين بالزنا وكان من عادتهما وخلقهما فهما بذلك يستحقان "الجلد".

تعدد الزوجات: ولا يبيح تعدد الزوجات إلا إذا كن يتامى في حجره، وأمن من نفسه عدم الجور وهو ما ذهب إليه من بعده أيضًا المهدوي ومصطفى محمود، ولم يقل أحد بالشرط الأول مطلقًا ومن يطلع على سبب النزول يعلم خطأ من يشترط هذا الشرط في التعدد.

الربا: ويجعل الربا المحرم شرعًا هو الربا الفاحش فقط.

هذا بعض ما ذهب إليه هذا المفسر في تفسيره، وما قصدنا من الاستطراد في ذكر أمثلة من تفسيره إلا لتتضح لنا صلته بالمدرسة العقلية وتأثره بما ذهبت إليه من آراء في معجزات الأنبياء عليهم السلام كافة، ومن اجتهاد في غير محله ومن غير أهله في الشريعة الإسلامية، وإنا لنعجب كيف قامت الصيحات والاحتجاجات على المؤلف حتى صودر الكتاب وحكم عليه بالزيغ والضلال وهو إنما يردد ما جاءت به المدرسة العقلية الحديثة إلا ما ندر وفي الوقت نفسه يلاقي تفسير أصحاب المدرسة الترحيب والقبول؟!

ب- في القصة القرآنية: في سنة ١٩٢٦م أصدر طه حسين كتابة (في الشعر الجاهلي) وقد جاء في ص٢٦ منه: "للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا أيضًا ولكن ورود هذين الإسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي" ويقول في نفس الصفحة".. فضلًا عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل ابن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب والمستعربة فيها، ونحن مضطرون إلى أن ترى في هذه القصة نوعًا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الإسلام واليهودية من جهة أخرى، والقرآن والتوراة من جهة

أخرى..." .وفي عام ١٩٤٧م قدم الطالب محمد أحمد خلف الله من كلية الآداب بجامعة فؤاد رسالة للحصول على الدكتوراه بعنوان (الفن القصصي في القرآن الكريم) قرر فيها أن ورود الخبر في القرآن الكريم لا يقتضي وقوعه، وأنه يذكر أشياء وهي لم تقع ويخشى على القرآن (!!) من مقارنة أخباره بحقائق التاريخ "إن التاريخ ليس من مقاصد القرآن وإن التمسك به خطر أي خطر على النبي ﷺ وعلى القرآن بل هو جدير بأن يدفع الناس إلى الكفر بالقرآن كما كفروا من قبل بالتوراة" ويقول "إن المعاني التاريخية ليست مما بلغ على أنه دين يتبع وليست من مقاصد القرآن في شيء... إن قصد القرآن من هذه المعاني إنما هو العظة والعبرة... ومعنى هذا.. إن قيمتها التاريخية ليست مما حماه القرآن الكريم ما دام لم يقصده". ويستند فيما قال على ما جاء في (المنار) "ولكون التاريخ غير مقصود له لأن مسائله من حيث هي تاريخ ليست من مهمات الدين من حيث هو دين وإنما ينظر الدين من التاريخ إلى وجه العبرة دون غيره" ويستدل بقول (المنار) "هذا وإن أخبار التاريخ ليست مما بلغ على أنه دين يتبع" وبقوله "بينا مرارًا أن أحداث التاريخ وضبط وقائعه وأزمنتها وأمكنتها ليس من مقاصد القرآن وأن ما فيه من قصص الرسل مع أقوامهم فإنما هو بيان لسنة الله فيهم وما تتضمنه من أصول الدين والإصلاح".

واستدل أيضًا بغير ذلك من نصوص (المنار)، ومن هنا ندرك عمق الصلة بين هذا الموقف من قصص القرآن وموقف المدرسة العقلية الممثلة في تفسير (المنار) من قصص القرآن الكريم. ثم يصل الدكتور خلف الله إلى نتيجة ما قرره من الفصل بين القصة القرآنية والحقيقة التاريخية فيصف القرآن بما وصفه به المشركون من أنه "أساطير" ويستدل على هذا بأن القرآن عرض مرة واحدة للرد على المشركين "في قيلهم بأنه أساطير وهي المرة التي ترد في سورة الفرقان وهذه هي الآيات وَقَالُوا

أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا [الفرقان: ٥ - ٦] فهل هذا الرد ينفي ورود الأساطير في القرآن؟ أو هو إنما ينفي أن تكون هذه الأساطير من عند محمد يكتبها وتملى عليه ويثبت أنها من عند الله، قل أنزله الذي يعلم السر.. إلخ". ثم قال "وإذا كان القرآن لا ينفي ورود الأساطير فيه وإنما ينفي أن تكون هذه الأساطير هي الدليل على أنه من عند محمد ﷺ وليس من عند الله إذا كان هذا ثابتًا فإنا لا نتحرج من القول بأن القرآن أساطير لأنا في ذلك لا نقول قولًا يعارض نصًا من نصوص القرآن".ونذكر مثلًا من تطبيقه هذه النتيجة التي توصل إليها على قصص القرآن قوله:- "وإذا ما قال المستشرقون أن بعض القصص القرآني كقصة أصحاب الكهف أو قصة موسى في سورة الكهف قد بنيت على بعض الأساطير قلنا ليس في ذلك في القرآن من بأس فإنما هذه السبيل سبيل الآداب العالمية والأديان الكبرى ويكفينا فخرًا إن كتابنا الكريم قد سن السنن وقعد القواعد وسبق غيره في هذه الميادين".وزعم أيضًا أنه لن يجد من "يعارض في وجود القصة التمثيلية في القرآن الكريم وأنها وليدة الخيال وأن الخيال إنما يسود هذا النوع من القصص لحاجة البشر إليه وجريهم في بلاغتهم عليه والله سبحانه وتعالى إنما يحدثهم من هذا بما يعتادون".ويستدل لإثبات هذه النتيجة التي توصل إليها بما جاء في المنار عن أحدى قصص القرآن "ويحتمل أن تكون القصة من قبيل التمثيل والله أعلم" ويستدل أيضًا بقول الشيخ محمد عبده "وأما تفسير الآيات على طريقة الخلف في التمثيل فيقال فيه أن القرآن كثيرًا ما يصور المعاني بالتعبير عنها بصيغة السؤال والجواب أو بأسلوب الحكاية لما في ذلك من البيان والتأثير فهو يدعو بها الأذهان إلى ما وراءها من المعاني كقوله تعالى يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ [ق: ٣٠] فليس المراد

أن الله تعالى يستفهم منها وهي تجاوبه وإنما هو تمثيل لسعتها وكونها لا تضيق بالمجرمين مهما كثروا ونحو قوله ﷻ بعد ذكر الاستواء إلى خلق السماء فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ [فصلت: ١١] والمعنى في التمثيل ظاهر".

ومن هنا -أيضا- ندرك عمق الصلة بين الفكرتين فكرة خلف الله وفكرة الشيخ عبده وتلاميذه في قصص القرآن الكريم ولهذا حرص أمين الخولي المشرف على الرسالة المنحرفة على التصريح بأن جامعة فؤاد التي رفضت الرسالة المنحرفة هذه "ترفض اليوم ما كان يقرره الشيخ محمد عبده بين جدران الأزهر منذ اثنين وأربعين عاما".

ولا شك بعد هذا أن هذا الزعم في قصص القرآن الكريم بأنها مخالفة لحقائق التاريخ وأن المراد بها التمثيل لا الحقيقة التاريخية لا شك أنه أثر من آثار مدرسة المنار، كيف لا وهو إنما يستشهد بأقوال أستاذهم وإمامهم.

وسواء أكان الأستاذ الإمام يقصد ما قصده خلف الله أم لم يقصده فإن الصلة بين القولين ولا شك بينة وواضحة.

بقي أن نقول أن هذه الرسالة أيضًا لقيت ردود فعل قوية واحتجاجات الرفض حتى رفضتها الجامعة، وفي الوقت نفسه كان الترحيب والقبول لما جاء به محمد عبده وتلاميذه؟!

ج- في السنة النبوية:

منذ صدع رسول الله ﷺ بما أمر، وأعرض عن المشركين، ومنذ أنذر عشيرته الأقربين وخفض جناحه لمن اتبعه من المؤمنين وقال أنا النذير المبين، منذ ذلك الحين وأعداؤه وأعداء الدين ما فتئوا يكيدون للإسلام وأهله ويحاربونه بكل وسيلة

وكل سبيل.

زعموا أن القرآن أساطير، وزعموا أن محمدًا ساحر وشاعر وكاهن، وزعموا أنه ﷺ "كذاب أشر" وزعموا أنه عبقري لا نبي، وزعموا أن الإسلام مجموعة أفكار إصلاحية بشرية لا دين إلهي.

منذ ذلك الحين والدين الإسلامي في دوامة المعركة بين الحق والباطل بين حفظ الله ومكر الكافرين، ويبتلي الله المؤمنين بين حين وآخر في ذلك الصراع بين ضعف المسلمين وقوتهم.

وكانت المؤامرات العدائية للإسلام تلبس لكل حالة لباسها فتسلك سبيل السلاح حين تضعف قوة المسلمين، وتتخذ التخريب والتدمير والقتل شأنها من غير تفكير في إصلاح اعوجاج أو تعديل انحراف.

وإذا ما عجزت سبيل الحرب عن تحقيق أهدافها لبست لذلك لباسًا آخر لباس الحرب الفكرية، وهم يجمعون بين السبيلين في أحيان كثيرة فيشككون في القرآن وفي محمد وفي السنة وفي الإسلام كله ويبثون أفكارهم تلك بين نابتة المسلمين وغيرهم.

وتنشأ هذه النابتة على رفض الإسلام أو رفض شيء من تعاليمه وأفكاره ومبادئه، لا تلبث أن تشتعل فيهم اشتعال النار في الهشيم فيكونون على الإسلام عبئًا أكبر من عبثهم ويحسب الجاهلون أن لا علاقة لأعداء الدين بهذا التشكيك والحرب من المنتسبين إليه ومن داخل حصونه.

ويزيد قوم الأمر سوءًا حين يقولون ما يتمسك به المنحرفون، ويشد عضدهم ويفتح لهم سبلًا كانوا عنها غافلين.

قالوا أن قصص القرآن تمثيل وتخييل وجاء من يقول أنها أساطير مخالفة للواقع، وقالوا أن الوحي عرفان يجده الشخص في نفسه... إلخ فجاء من يقول أن محمدًا

عبقري وأن القائلين بنبوته يكسبون بالاعتراف بعبقريته كسبًا عظيمًا، قالوا إن حديث أبي هريرة الذي قال فيه كذا وكذا لا يبعد أن يكون قد رواه عن كعب الأحبار أو وهب بن منبه فجاء من يسب أبا هريرة رضي الله عنه، ويشتمه ويرفض أحاديثه كلها صحيحها وضعيفها، قالوا إن السنة ليست دينًا إلا من حيث أنها مبينة للقرآن فجاء من ينكر السنة كلها ويرفضها.

لم يكن بين الفريقين كبير فارق في الزمن أو الفكرة بل كانوا من المعاصرين لهم وكانوا من الناشرين لأفكارهم الإلحادية المروجين لها بل والمشاركين في صياغتها.

ينشر الأستاذ محمد حسين هيكل كتابه (حياة محمد) ينكر فيه معجزاته ﷺ ويقدم للكتاب الشيخ محمد مصطفى المراغي ويقرظه السيد رشيد رضا؟!

ويكتب محمد عبده كتابًا يذيله باسم قاسم أمين وينشره بين الناس ويدعو فيه إلى ما أسماه (تحرير المرأة)؟! ويشيد بهذا الكتاب رشيد رضا ويقرظه في كل سانحة في (مجلة المنار).

وينكر الدكتور توفيق صدقي حجية السنة ويعلن عنوان مقاله (الإسلام هو القرآن وحده) وينشر له الأستاذ محمد رشيد هذا المقال في عددين من مجلته (المنار) السابع والثاني عشر من السنة التاسعة.

ويزعم في مقاله أن القرآن قد حوى كل شيء من أمور الدين، وكل حكم من أحكامه وأنه بينه وفصله بحيث لا يحتاج إلى شيء آخر كالسنة وإلا كان الكتاب مفرطًا فيه ولما كان تبيانًا لكل شيء.

ويلحد في تفسير قوله تعالى: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ [الحجر: ٩] فيزعم أنه تكفل بحفظ القرآن وحده دون السنة ولو كانت دليلًا وحجة كالقرآن لتكفل بحفظهما؟! وجاء من بعده أحمد أمين صاحب كتب (فجر الإسلام (، و(ضحاه)،

و(ظهره) تحدث في فجر الإسلام عن الحديث النبوي فمزج السم بالدسم وخلط الحق بالباطل كما يقول المرحوم مصطفى السباعي.

زعم أن هناك أمور كثيرة تضعف من حجية السنة منها أن الحديث لم يدون في عهد رسول الله ﷺ وزعم أنه نشأ عن هذا كثرة الوضع والكذب على الرسول ﷺ ساعد على ذلك كثرة دخول الشعوب في الإسلام، وزعم أن علماء الحديث إنما اعتنوا بالسند ولم يعتنوا بنقد المتن عشر عنايتهم بالسند ثم شكك في حديث أبي هريرة رضي الله عنه وفي حفظه؟! وأنت قد لا تجد في كلامه نصًا صريحًا واضحًا في إنكار حجية السنة فهو أدهى من أن يظهر هذا بل يرشد من يريد إنكار حجية السنة إلى السبيل لذلك فيقول الدكتور حسن عبدالقادر "أن الأزهر لا يقبل الآراء العلمية الحرة، فخير طريقة لبث ما تراه مناسبًا من أقوال المستشرقين ألا تنسبها إليهم صراحة ولكن ادفعها إلى الأزهريين على أنها بحث منك وألبسها ثوبًا رقيقًا لا يزعجهم مسها، كما فعلت أنا في (فجر الإسلام)، و(ضحى الإسلام) هذا ما قاله الدكتور علي حسن نفسه للمرحوم مصطفى السباعي. وقد نشر إسماعيل أدهم رسالة سنة ١٣٥٣هـ زعم فيها أن الأحاديث التي تضمنتها كتب الصحاح ليست ثابتة الأصول والدعائم بل هي مشكوك فيها ويغلب عليها صفة الوضع، وثارت حول هذه الرسالة ضجة انتهت بمصادرتها ودافع أدهم عن نفسه بأن ما قاله قد وافقه عليه كبار أدباء وعلماء ذكر منهم أحمد أمين، ولم يكذب أحمد أمين ما قال هذا بل كتب ما يفيد تأمله مما حصل لصاحبه واعتبار ذلك محاربة لحرية الرأي، وحجر عثرة في سبيل البحوث العلمية.

وفي عام ١٣٧٧هـ الموافق ١٩٥٧م ظهر كتاب جديد وأعني بالجديد فيه ذلكم الأسلوب الذي نهجه صاحبه وما رأيت مثله؟! رجل يحمل معول هدم السنة ينكر

أحاديثها ويلقى أفظع السباب والشتائم على ناقلها الأول أبي هريرة رضي الله عنه ثم يزعم بعد هذا أنه يدافع عن الحديث؟!

أما المؤلف فمحمود أبو رية، وأما الكتاب فـ (أضواء على السنة المحمدية) أو (دفاع عن الحديث)؟

ومن التوافق العجيب أن الذي قدم لهذا الكتاب الذي أنكر حجية السنة هو الذي أنكر صدق قصص القرآن وأنكر حجيته فيما يخبر به - كما مر بنا - وأعني به طه حسين. أنكر محمود أبو رية حجية السنة وإذا ما قال له قائل كيف تنكر حجية السنة وأنت تستدل على ما ذهبت إليه بأحاديث منها؟ أجاب "أن الأحاديث التي أوردها في سياق كلامي للاستدلال بها على ما أريد في كتابي إنما أسوقها لكي نقنع من لا يقنع إلا بها على اعتبار أنها عنده من المسلمات التي يصدقها ولا يماري فيها "ويشبه أسلوبه هذا باحتجاج" المسلم على النصراني بما في الإنجيل وهو في نفسه غير مؤمن بما يحتج به أو عكس ذلك ؟! ثم يأتي بعد هذا بقواعده التي أراد بها أن يأتي "بجديد" يفوق به قواعد علماء الحديث السابقين؟! ويعدل به ما اعوج به من قواعدهم؟ قال بعد كلامه السابق "أعلم أن ذلك ليس عامًا في كل ما أورده من أحاديث في كتابي فإن منها ما يبدو عليه علائم الصحة كأن يكون بيانًا للقرآن الكريم أو متفقًا مع العقل السليم، أو جاء على مقتضى الأصول التي قام عليها الدين وإليها قامت الدعوة ولأجلها منحت النبوة، أو أتنور خلال معانيه شعاعًا من نور النبوة، ولو كان خافتًا ضئيلًا - وهذا أمر أحسه بوجداني فما كان من مثل ذلك مما يطمئن به القلب ويسلم به العقل فأنا آخذ به وأرويه وأنا مطمئن، واعتبره من بيان الرسول للكتاب العزيز وإن كنت على ثقة بعد ذلك كله من أنه أحاديث آحاد وأنه ظني الدلالة بحيث لا يبلغ منزلة القطع الذي يفيد اليقين وأن روايته جاءت "بالمعنى" لا بأصل اللفظ الصحيح

الذي نطق به النبي ﷺ".

بقي أن أقول أن قواعده تلك لا تقوم بها حجة على صحة الحديث فقد يكون في الحديث بيان للقرآن الكريم ولا يلزم من هذا صحة هذا الحديث وقد يتفق الحديث مع العقل السليم وقد يأتي حديث على مقتضى الأصول التي قام عليها الدين وعليها قامت الدعوة ولأجلها منحت النبوة ولا يلزم أن يكون الرسول قد قاله؟ وليس هذا كله بالأمر الذي يحتاج إلى مزيد علم لإدراكه، ولكنه الضياع يعمي الأبصار عن الحقيقة. وحتى ندرك منه ضلال منهجه في نقد الحديث نسوق قوله "ومن الأحاديث ما تقتضي البداهة بصدقه كحديث ((لا تكتبوا عني شيئًا غير القرآن)).؟! ولست أنكر هنا صحة الحديث أو غيرها وإنما أنكر أن تكون "البداهة" مما تقتضي صحته؟! وأي بداهة تنكر أن يبيح الرسول ﷺ كتاب حديثه؟! وحتى ندرك منه غرضه في وصف هذا الحديث بأن "البداهة" تقتضي صحته نكمل قوله "وهو الحديث الذي بنينا عليه كتابنا هذا" وبه يتضح هدفه؟!.وحتى ندرك أيضًا الصلة التي تربط برجال المدرسة العقلية الحديثة وتأثره بهم فيما ذهب إليه نقول أنه كثيرًا ما يسوق نصوصهم ويستشهد بها في التقليل من شأن حجية السنة أو التجريح بصحابي جليل، وحينما عاب عليه طه حسين كثرة نقله عن رشيد رضا أجاب بأنه لم يصنع ذلك "عفوًا أو فقرًا من الأدلة" وإنما كان يقصد من ذلك أمورًا مهمة، "منها أن هذا السيد يعتبر في هذا العصر من كبار أئمة الفقهاء المجتهدين عند أهل السنة الذين يعتد برأيهم... الخ" "وأنه بلا منازع شيخ محدثي أهل السنة في عصرنا بحيث يعلم من أمر الأحاديث التي حملتها الكتب المشهورة لدى الجمهور ويدرك ما اعتراها من فعل الرواة وغير ذلك مما يتصل بكتابي ما لم يعلم مثله سواه" "على أنه فوق ذلك ورث علم الأستاذ الإمام محمد عبده وناهيك به علمًا وفضلًا بحيث لا يختلف اثنان من أنه من كبار أئمة الدين

المجتهدين فما يقوله السيد رشيد إنما اعتبره كأنه صادر عن أستاذه الإمام وذلك فيما أرى أنه من منهج الأستاذ الإمام وأسلوبه في النظر إلى الدين" وفوق هذا وذاك فهو يكتب عن السيد رشيد بمناسبة مرور خمسة أعوام على وفاته ويسميه "شيخنا" ويردد هذه العبارة".

أذن فهو يستند فيما ذهب إليه إلى أقوال أئمة رجال المدرسة العقلية الحديثة الأستاذ محمد عبده وتلميذه السيد رشيد، ويحسب قوله بعد هذا فوق الشبهات!! وكأن خداع العناوين مرض انتقل من أبي ريه في زعمه الدفاع عن الحديث النبوي في عنوان كتابه إلى المدعو (السيد صالح أبو بكر) فنشر كتابًا زعم أنه (الأضواء القرآنية في اكتساح الأحاديث الإسرائيلية وتطهير البخاري منها) زعم فيه أن من أهدافه "تقديم حصيلة الفحص الدقيقة للأحاديث المعارضة للقرآن، والمنافية لما يليق بالله وبرسوله والتي جمعناها من صحيح البخاري باعتباره عمدة المراجع في هذا المجال وعددها مئة وعشرون حديثًا والتعقيب القرآني على كل منها بما يثبت أنها دخيلة على كلام النبي ﷺ".وعد من أهدافه "القضاء على منازعة الحديث الباطل للقرآن الكريم" ومنها "إدراك العواقب المترتبة على ترك الأحاديث المخالفة للقرآن الكريم دون تجريح وإظهار لعيوبها" و"إثبات أن دين الله هو القرآن بداية ونهاية" وقال أخيرًا "كتابنا هذا يستند إلى كتاب الله نصًا ومعنى".

والحق أننا في حاجة ماسة إلى مثل هذه الأهداف والحق أيضًا أن هذا الرجل بعيد كل البعد عن المنهج الذي زعم بل عماد نقله وأسه محمود أبو رية السالف ذكره فهو كثيرًا ما ينقل عنه بل نستطيع القول أن الجزء الأول منه خلاصة لكتاب أبي ريه، ثم أراد المؤلف منافسة أبي ريه على مناهله الأولى فنقل أيضًا عن محمد عبده وعن رشيد رضا وغيرهم من مدرسة المنار. بل إن بدء هجومه على أبي هريرة رَضِوَاللَّهُعَنْهُ

يصدره برأي مدرسة المنار فيضع عنونًا "أبو هريرة ورأي علماء الحديث فيه مثلًا في مدرسة المنار".

وقد خصص المؤلف الصفحات من ٥٨ إلى ٦٣ للتشكيك في أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وفي روايته.

وإن شئت مثالًا من الأحاديث المئة والعشرين التي كذبها المؤلف من صحيح البخاري وأسلوبه في التكذيب، حتى تدرك بعد منهجه عن عنوان الكتاب (الأضواء القرآنية) وعن أهدافه التي زعمها فإليك واحدًا منها. ففي حديث ابن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا ((قام رسول الله ﷺ في الناس فأثنى على الله بما هو أهله ثم ذكر الدجال فقال إني لأنذركموه وما من نبي إلا أنذره قومه، لقد أنذر نوح قومه ولكني أقول لكم فيه قولًا لم يقله نبي لقومه: تعلمون أنه أعور، وأن الله ليس بأعور)) رواه البخاري في كتاب الأنبياء باب قول الله ﷻ لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ.

أتدرون ماذا قال المؤلف بعد أن نقله نقلًا غير ملتزم بألفاظه كما هو شأن علماء الحديث الصالحين أتحسبون الرجل استند إلى ضوء آية قرآنية واحدة في رد الحديث فضلًا عن التزام (الأضواء القرآنية)!! لا لا ليس الأمر كما تحسبون. بل قال "ودلائل الزيف في هذا الحديث وغيره من أحاديث الدجال كلها نقول فيها ما يلي:-

أولًا: إن المسيح الدجال هو كل مبدل وكل ماسخ لجمال الحق... وأن هذا المسيخ ليس رجلًا واحدًا فقط ولكنهم كثيرون وهم عور وغير عور يعيشون معنا وأناس منا وكانوا مع من قبلنا وسيكونون مع من بعدنا وفي كل زمان ومكان.. وليسوا مسيخًا واحدًا كما يقول الحديث.

ثانيًا: إذا كان المسيخ سيظهر في آخر الزمان فقط.. فمن هو المسيخ الدجال الذي كان سببًا في ظهور الفساد والفتن في عهود الخلفاء وزمن التابعين بل زماننا هذا.

ثالثا: إذا كان المسيخ الدجال رجلًا واحدًا ولا يأتي إلا في آخر الزمان فمن أي مسيخ كان يتعوذ النبي ﷺ هو وأصحابه والتابعين.. ومن أي مسيخ نتعوذ نحن الآن في نهاية كل صلاة كما علمنا النبي ﷺ؟؟

رابعا:.. بأي عقل نصدق أن يعطيه الله كل هذه الأسباب ثم يأمرنا بمحاربته أو يلوم أتباعه وقد أعطاه من وسائل الإغراء والإقناع للناس ما لا يعطي الأنبياء والمرسلين.

خامسا: في هذا الحديث أن النبي ﷺ يقول أن المسيخ الدجال رجل أعور وإن ربكم ليس بأعور فكيف يعقل أن تجري هذه الألفاظ على النبي ﷺ وأن تكون ألفاظه قد وصلت إلى هذا النقص في التعبير عن ذات الله وأن يتكلم عن خالقه بتلك الصورة المذرية الركيكة. سادسا: كيف أنذر نوح قومه من المسيخ الدجال كما يقول الحديث مع أن الأحاديث التي وردت فيه تقول كلها أن المسيخ سيأتي في آخر الزمان".

وليس هدفنا هنا أن نرد على شبهة ونبطلها فليس هذا موضعه وإنما أردنا أن نظهر أسلوبه في النقد وأن أدلته تلك ليست أضواءًا قرآنية كما زعم ولم يستند فيها إلى آية قرآنية بل كلها شبه من فكره ومن مفهومه الضال الذي لم يستند إلى كتاب ولا إلى سنة أيضًا.

وليس هذا الأمر في هذا الحديث فحسب بل هو في كل الأحاديث التي أوردها لم يستدل فيها بآية قرآنية إلا آية تعرض عرضًا في حديثه وليس فيها من معارضة الحديث شيء.

إذن فلا عجب إذا ما أكثر النقل عن محمود أبو رية وعض على أقواله بنواجذه ولا عجب أيضًا إذا ما استند إلى أقوال محمد عبده ورشيد رضا بل إلى مدرسة

المنار.

د- في الفقه:

أما فتح باب الاجتهاد وشروطه التي جاءوا بها فقد نفذ منها كل من هب ودب وأفتى في الأحكام الشرعية من غير تردد أو خوف أو وجل، وحكم في قضايا لو عرضت على مالك لقال "لا أدري" ولو عرضت على عمر لجمع لها أهل بدر.

ولا نريد أن نذكر كل ما جرى بعدهم من اجتهادات فقهية خارجة عن نطاق الاجتهاد وحدوده، ولا يصل إلى مرتبته مصدروها - ولكن نقصر الحديث هنا على واحدة من تلك الاتجاهات الفقهية المنحرفة.

ونحن وإن كنا لا نزعم أن كل انحراف في تقنين الأحكام الشرعية وميل بها عن الحق أنه أثر من آثار المدرسة العقلية إلا أننا نؤكد أن كثيرًا من ذلك يستند إلى آرائهم ويستدل بأقوالهم ويستشهد بها وما هذا إلا معيار لتأثرهم بها، نذكر من هذا مسألة تعدد الزوجات دع عنك تحرير المرأة وخروجها إلى العمل واختلاطها بالرجال في ميادينه... الخ. وقد سبق للشيخ عبده أن دعا إلى تطبيق ما ذهب إليه في مسألة تعدد الزوجات ونحن نذكر دعوته هنا حتى ندرك أن ما حدث بعد إنما هو من آثاره ومدرسته قال: "لا سبيل إلى تربية الأمة مع فشو تعدد الزوجات فيها فيجب على العلماء النظر في هذه المسألة خصوصًا الحنفية منهم الذين بيدهم الأمر وعلى مذهبهم الحكم فهم لا ينكرون أن الدين أنزل لمصلحة الناس وخيرهم وأن من أصوله منع الضرر والضرار فإذا ترتب على شيء مفسدة في زمن لم تكن تلحقه فيما قبله فلا شك في وجوب تغير الحكم وتطبيقه على الحال الحاضرة".إذن فهو يدعو إلى تغيير الحكم؟! ترى هل يدعو إلى تغييره دفعة واحدة أو بطريقة أخرى؟! يفسر هذا تلميذه السيد رشيد بقوله "إن قاعدة اليسر في الأمور ورفع الحرج من القواعد

الأساسية لبناء الإسلام يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ [البقرة: ١٨٥] ومَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ [المائدة: ٦] ولا يصح أن يبني على هذه القاعدة تحريم أمر تلجئ إليه الضرورة أو تدعو إليه المصلحة العامة أو الخاصة.. وهو مما يشق امتثاله دفعة واحدة لا سيما على من اعتادوا المبالغة فيه من المفاسد فلم يبق إلا أن يقلل العدد ويقيد بقيد ثقيل وهو اشتراط انتفاء الخوف من عدم العدل بين الزوجات وهو شرط يعز تحققه ومن فقهه واختبر حال الذين يتزوجون بأكثر من واحدة يتجلى له أن أكثرهم لم يلتزم الشرط ومن لم يلتزمه فزواجه غير إسلامي" ؟!!

إذن فليس الأمر في المنع "دفعة واحدة" لأنه يشق على من اعتادوا المبالغة فيه والحال أن يقيد بقيد ثقيل.. وهو شرط يعز تحققه.. ومن لم يلتزمه فزواجه غير إسلامي.

وليس المانع من إلغاء التعدد دفعة واحدة "أمر شرعي وإنما المشقة على من اعتادوا المبالغة فيه، والعلاج التدرج في ذلك إلى أن يصل الأمر إلى اعتياد الناس على عدم التعدد ولا يشق على أحد إلغاؤه ومن ثم إلغاء التعدد.

لن أذكر هنا أثر تلك الدعوة على الأفراد في أقوالهم ودعواتهم لأنها كلها تنتهي إلى الدعوة إلى تطبيقه وتقنيته وإذا ما اكتفينا بذكر القوانين التي سنتها بعض الدول المسلمة في ذلك نكون قد تجاوزنا آراءهم إلى النتيجة والنتيجة هدفنا من الإشارة إلى الأثر.

وفي الواقع أن الدول التي تأثرت بهذه الدعوة انقسمت إلى قسمين ولا يزال بعضها في مرتبة "قيد ثقيل يعز تحققه.. ومن لم يلتزمه فزواجه غير "إسلامي"، واستطاع بعضهم أن يصل إلى مرتبة "دفعة واحدة".

أما القسم الأول فدول المغرب وسوريا والعراق قيدته المغرب قضائيًا بالعدل

بين الزوجات، وقيدته سوريا بالقدرة على الإنفاق، وقيد في العراق بمصلحة مشروعة وبالعدل بين الزوجات، وبالقدرة على الإنفاق عليهن."وورود أحد هذه القيود في القانون معناه أنه أصبح ملزمًا ويتعين على القاضي أن يتحقق من توافره بحيث إذا لم يكن هذا الشرط متوافرًا أو ذاك كان تعدد الزوجات غير جائز، لأن المفروض أن أحكام القانون جميعها ملزمة ويحمل الناس على احترامها وتطبيقها طوعًا أو كرهًا".أما التي أخذت بالطريقة الثانية فتونس فمنعت تعدد الزوجات ومن تزوج بأكثر من واحدة يستوجب عقابًا بالسجن مدة عام وبخطيه "أي غرامة" قدرها ٢٤٠.٠٠٠ فرنك أو بإحدى العقوبتين فقط ""الفصل ١٨"".أما في مصر فقد شكل بعض تلاميذ محمد عبده لجنة سنة ١٩٢٦م اقترحت تقييد تعدد الزوجات وقدمت المقترحات لمجلس النواب وبعد مناقشات أعيدت لوزارة العدل لدراستها ثم صدر القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩م منظمًا لبعض شؤون الأسرة خاليًا من مقترحات تقييد تعدد الزوجات وفي سنة ١٩٤٥م تقدمت وزارة الشؤون الاجتماعية بمشروع قانون لتقييد تعدد الزوجات باشتراط إذن القاضي الشرعي الذي في دائرة اختصاصه مكان الزواج، واشتراط أن لا يأذن القاضي إلا بعد الفحص والتحقق من أن سلوكه وأحوال معيشته يؤمن معها قيامه بحسن المعاشرة، والإنفاق على أكثر من في عصمته ومن تجب نفقته عليهم من أصوله وفروعه، ولم يكتب لهذا المشروع النجاح.

وقامت بعض الدعوات لاشتراط أن يكون جواز التعدد في حالتين، حالة مرض الزوجة مرضًا لا برء منه، وحالة عقم الزوجة الذي مضى عليه أكثر من سنوات ثلاث ومنع ما عدا هاتين الحالتين ودعوا فيما دعوا إلى عدم سماع الدعوى في نزاع يتعلق بالزواج "المتعدد إلا إذا كان بإذن القاضي وقد رفضت جبهة علماء الأزهر هذا الاقتراح. وزعم المدعو عبدالعزيز فهمي باشا أن القرآن الكريم يحرم بتاتًا تعدد

الزوجات؟! فالآية في زعمه واضحة لكل متذوق أنها هزء وسخرية ممن يريد تعدد الزوجات لأن المولى سبحانه وتعالى أردفها بقوله وَلَن تَسْتَطِيعُواْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ النِّسَاء وَلَوْ حَرَصْتُمْ [النساء:١٢٩] ولن كما يقرر النحاة هي أشد أدوات النفي للمستقبل إذ تنفيه نفيًا باتًا".

وحتى نكشف مغالطة الرجل نقول أن استدلاله هنا كمن يستدل بقوله تعالى لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ [النساء: ٤٣]، ويدع وَأَنتُمْ سُكَارَى ولو أحسن الاستدلال وطلب الحقيقة لأكمل ما استدل به وَلَن تَسْتَطِيعُواْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ النِّسَاء وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلاَ تَمِيلُواْ كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِن تُصْلِحُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ اللهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا [النساء: ١٢٩] فقوله سبحانه فَلاَ تَمِيلُواْ كُلَّ الْمَيْلِ وَإِن تُصْلِحُواْ وَتَتَّقُواْ غَفُورًا رَّحِيمًا كلها تبين المراد من نفي الاستطاعة بيانًا لا يريده فهمي باشا ولهذا قطع الآية.

وأما الاستدلال بما قرره النحاة فهو تحريف لقولهم ولا يستغرب ممن كذب على القرآن أن يكذب على النحاة؟ لم يقل النحاة بأن النفي بلن نفيًا باتًا أي دائمًا إلا الزمخشري المعتزلي قال ذلك ليؤبد النفي في قوله تعالى لموسى لَن تَرَانِي [الأعراف: ١٤٣] حتى يستدل بها على إنكار رؤية الله التي لا يؤمن بها المعتزلة، والنحاة – سواه – على الضد من ذلك فقد قالوا:-

ومن رأى النفي بلن مؤبدًا فقوله أردد وسواه فاعضدا.

نعد الحديث بعد هذا إلى شيخ أزهري هو الشيخ عبدالمتعال الصعيدي، والأزهريون متهمون بالجمود والتزمت وهما صفتان أوحى بهما الاستعمار إلى شباب المسلمين حينذاك لينفروا من الأزهر وشيوخه ثم ينفروا من الدين كله بالتبع، أراد هذا الشيخ أن ينفي هذه التهمة فأخطأ الطريق – وما هكذا تورد الإبل يا سعد – تقرب إليهم بالدعوة إلى تحريم تعدد الزوجات؟! أليست هذه الصفة من مآخذ

الاستعمار على الإسلام؟! أي طريق يسلك إلى ذلك؟ استمداد ذلك من آية إباحة التعدد كما فعل عبدالعزيز فهمي فهمي أمر قد سبق إليه، وهو يريد أن يأتي بجديد فقال "لا ينكر أحد أن ينقلب المباح حرامًا إذا نهى عنه ولي الأمر لمصلحة تقتضي النهي عنه كأن ينهى عن زرع القطن في أكثر من ثلث الملك تجب طاعته شرعًا في ذلك وتحرم مخالفته فيه... وكذلك الأمر في تعدد الزوجات فلولي الأمر أن ينهى عنه إذا أساء المسلمون استعماله فيصير حرامًا لنهيه عنه وإن كان في ذاته مباحًا وهذا أمر معروف بين العلماء" ؟! وهو حينما يقول هذا يؤكد أن المسلمين قد أساؤوا استعماله ويرشد إلى الطريق السليم لتحريم التعدد كما أرشد إليه سلفه محمد عبده وتلاميذه قال الشيخ عبدالمتعال "ولعل مما يدعو إليه هذا أن الناس لم يتهيئوا بعد لفهم هذا الحق بل يعدوه خروجًا على الدين، فيحمل هذا ولي الأمر على أن يستثني في ذلك ما يستثني، ولا يذهب فيه إلى آخر ما جعله الله من حقه". لذلك فلا عجب أن يقول الدكتور عفت محمد الشرقاوي معلقًا على ما ذهب إليه عبدالعزيز فهمي ونعم به عبدالمتعال "ومع ما يبدو في هذا من الغرابة والتجوز في الاستنتاج، وخروجه عن مألوف المأثور، فإنه كان النتيجة الطبيعية لشدة تأثرنا بالنظم الأوروبية في تشريع الزواج... وكان ذلك في جملته تطورًا واضحًا لنزعة قديمة حمل لواءها "محمد عبده" محاولا التفريق بين النص القرآني وهذا التصور الجديد".

كانت هذه هي الحال إلى سنة ١٩٦٧م ففي هذه السنة صدر قانون الأسرة في مصر والجديد الذي جاء فيه ما نصت عليه المادة "١٣٤":

أ- للزوجة التي تزوج عليها زوجها وإن لم تكن قد اشترطت عليه في العقد ألا يتزوج عليها أن تطلب التفريق بينها وبينه وفي مدى شهرين من تاريخ علمها بالزواج ما لم ترض به صراحة أو دلالة.

ب- ويتجدد حقها في طلب التفريق كلما تزوج بأخرى.

ج- وإذا كانت الزوجة الجديدة قد فهمت من الزوج أنه غير متزوج بسواها ثم ظهر أنه متزوج فلها أن تطلب التفريق. كما نصت هذه المادة على أن "التفريق للزواج بأخرى طلاق بائن". وهذا لا شك "قيد ثقيل يعز تحققه.. "؟! والاتجاه العام إلى تقييد تعدد الزوجات سائر على منهج مدروس وقد بدأت بعض السلطات في بعض البلدان الإسلامية في إصدار قوانين تحرم من يعدد زوجاته من بعض الحقوق أو المزايا التي يتمتع بها سائر المواطنين كحرمانه من الاشتراك في نقابة أو ناد معين أو قصر الإعارة للخارج على المتزوجين بواحدة أو السماح بالعلاج المجاني لزوجة واحدة أو قصر الإعفاء الضريبي على المتزوجين بواحدة ونحو ذلك.

وهذا كله ولا شك في سبيل "تقييد تعدد الزوجات بقيد ثقيل... يعز تحققه - ومن لم يلتزمه فزواجه غير "إسلامي" "والانتقال بعد هذا إلى الخطوة الأخرى "منع تعدد الزوجات" دفعة واحدة" وبهذا لا يشق هذا الأمر على "من اعتاد على تعدد الزوجات"؟!

هـ- في السياسة:

عمى الألوان مرض يصيب البصر لا يستطيع صاحبه التفريق أو التمييز بينها، وأحسب أن عمى الألوان هذا يصيب البصيرة فلا يستطيع صاحبه أن يفرق بين دين ودين، ومنهج وآخر.

نظرت طائفة من المسلمين أو من المنتسبين للإسلام إلى ما حدث في أوروبا في العصور الوسطى، وإلى ما حدث من صراع هناك بين الدين والعلم، وبين الدين والسياسة، وبين الدين والدولة، نظروا إلى "رجال دين" يستندون إلى كتب "محرفة" وما فيها يخالف حقائق العلم ونظرياته، أضف إلى هذا تشدد أولئك "رجال الدين"

في مواجهة خصومهم.

ليس هناك مجال آخر دين محرف أقواله تصادم حقائق علمية، ورجاله متصلبون متشددون، فكان لابد من قيام ثورة للفصل بين الدين والدولة، بين الدين والسياسة بين الدين والعلم، فعزلوا الدين وأقصوه.

حسب من أصيب بعمى البصيرة أن كل دين كهذا الدين المحرف، فأراد من ينتسب إلى الإسلام منهم أن يطبق تلك الثورة على دينه الذي ينتسب إليه - إما عن جهل منه وإما عن خبث فيه - فدعوا إلى فصل الدين عن الدولة، وجعل الدين مجرد عبادة تؤدى في المسجد فإذا خرجت إلى الشارع فقد تعدت حدودها وتجاوزت مراسيمها ووجب عقابها وقمعها.

فليبق الدين في المسجد؟!

ولتبق الوطنية والقومية.. الخ في الشارع، وليسرح الناس وليمرحوا حسب نظامهما، دينهم الوطن وعقيدتهم القومية. وكان من السابقين السابقين إلى هذه الدعوة الشيخ محمد عبده حيث قال "إن خير أوجه الوحدة الوطن لامتناع الخلاف والنزاع فيه" والشيخ نفسه هو الذي صاغ برنامج "الحزب الوطني" المصري وجاء فيه "الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذاهب، وجميع النصارى واليهود وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم بلغتها منضم إليه" ودافع عن القبط في مصر قائلًا "ليس من اللائق بأصحاب الجرائد أن يعمدوا إلى إحدى الطوائف المتوطنة في أرض واحدة فيشملوها بشيء من الطعن أو ينسبوها إلى شائن من العمل تعللًا بأن رجلًا أو رجالًا منها قد استهدفوا لذلك...".

وهو في هذا يقلد أستاذه الأفغاني الذي دعا إلى القومية والوطنية "الفرعونية" في مصر حيث يقول موجهًا حديثه للعوام "إنكم معاشر المصريين قد نشأتم في

الاستعباد... تناوبتكم أيدي الرعاة ثم اليونان والرومان والفرس ثم العرب والأكراد والمماليك ثم الفرنسيس والمماليك والعلويين وكلهم يشق جلودكم بمبضع نهمه ويهيض عظامكم بأداة عسفه وأنتم كالصخرة الملقاة في الفلاة لا حس لكم ولا صوت.. انظروا أهرام مصر وهياكل منفيس وآثار تيبه ومشاهد سيوه وحصون دمياط شاهدة بمنعمة آبائكم وعزة أجدادكم:-

وتشبهوا إن لم تكونوا مثلهم... إن التشبه بالرشيد فلاح

وأتبعا القول بالعمل فجدا واجتهدا في سبيل هدم الخلافة الإسلامية، واستقلال العرب عن الأتراك والتقريب بين الأديان.

وقد سرت هذه الأفكار والمبادئ في المجتمع الإسلامي بعد ذلك وانتشرت ولا نزال حتى ساعتنا هذه نعاني من آثارها. وظهرت آثارها أول ما ظهرت في الثورة الكمالية الإلحادية في تركيا حيث عملت أول ما عملت على فصل الدين عن الدولة وقالوا فيما قالوا "إننا نحن العثمانيين لا يمكن أن نترقى إلا إذا نبذنا الدين وراء ظهورنا وعصرنا العلماء عصرًا نمحقهم به محقًا، وسرنا وراء فرنسا خطوة خطوة".وأشاد بعض العرب بهذه الحركة وفتن بها كثير منهم قال أحدهم "حصل التقدم في تركيا بعد نبذها تعاليم رجال الدين وفتاويهم وفصلها الأمور الزمنية عن الدينية، واستغنائها عن قراءة البخاري في السفن البحرية".

وفي سنة ١٩٢٥م وضع علي عبدالرزاق كتابه الإسلام وأصول الحكم خاض فيه في مبحثين:

١) هل منصب الخلافة ديني أم سياسي أم هو مزيج من كليهما معًا؟ ٢) هل منصب الخلافة ضروري للمسلمين؟

وهو في سبيل فصل الدين عن الدولة تضمن:-

١ - جعل الشريعة الإسلامية روحية محضة لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا.

٢ - أن الدين لا يمنع من أن جهاد النبي كان في سبيل الملك لا في سبيل الدين ولإبلاغ الدعوة إلى العالمين.

٣ - وأن نظام الحكم في عهد النبي ﷺ كان موضوع غموض أو إبهام أو اضطراب أو نقص وموجبًا للحيرة.

٤ - وأن مهمة النبي ﷺ كانت بلاغًا للشريعة مجردًا عن الحكم والتنفيذ.

٥ - وإنكار إجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام وعلى أنه لا بد للأمة ممن يقوم بأمرها في الدين والدنيا.

٦ - وإنكار أن القضاء وظيفة شرعية.٧ - وإن حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده رضي الله عنهم كانت لا دينية". وجاء فيه "الدنيا من أولها لآخرها وجميع ما فيها من أغراض وغايات أهون عند الله تعالى من أن يبعث لها رسولًا وأهون عند رسل الله تعالى من أن يشغلوا بها وينصبوا لتدبيرها". وزعم "أن كل ما جاء به الإسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات فإنما هو شرع ديني خالص لله تعالى ولمصلحة البشر الدينية لا غير، وسيان بعد ذلك أن تتضح لنا تلك المصالح الدينية أم تخفى علينا، وسيان أن يكون منها للبشر مصلحة مدنية أم لا فذلك مما لا ينظر الشرع السماوي إليه ولا ينظر الشرع السماوي إليه ولا ينظر إليه الرسول". وقال "التمس بين دفتي المصحف الكريم أثرًا ظاهرًا خفيًا لما يريدون أن يعتقدوا من صفة سياسية للدين الإسلامي ثم التمس ذلك الأثر مبلغ جهدك بين أحاديث النبي ﷺ، تلك منابع الدين الصافية في متناول يديك، وعلى كثب منك فالتمس منها دليلًا أو شبه دليل فإنك لن تجد عليها برهانًا، إلا ظنًا وإن الظن لا يغني عن الحق شيئًا".

ولن ندع مثل هذا التحدي لهذا القزم المتعملق من غير رد، ولن نأتيه بشبه دليل بل نأتيه بالصاعقة قال تعالى مخاطبًا نبيه ﷺ إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ [النساء ١٠٥] وهل الحكم بين الناس إلا عين السياسة وهدفها ولا نريد أن نعدد الأدلة بعد هذا فهي جد طويلة ولكن أتينا بما طلبه "التمس دليلًا أو شبه دليل... " إلخ؟!.وقال بنحو هذا محمد أحمد خلف الله في كتابه "القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة" حيث يقول "إن رياسة الخلفاء الراشدين للدولة العربية "!! " لم تكن دينية بحال من الأحوال وإنما كانت مدنية صرفة".وقال "والقرآن الكريم قد أعرض إعراضًا تامًا عن الحديث في نظام أساسي للدولة العربية الإسلامية وترك أمر ذلك للمواطنين "!! " يقررون فيه ما يشاؤون "!! "".ودعوا إلى حركة القومية العربية وقالوا: "إن هذه الحركة لم تتخذ من الإسلام خاصة ومن الدين عامة أساسًا لها، وإنما مضت على أساس عربي خالص" "وإن الفكرة العربية أكثر انتشارًا وأوسع نفوذًا من الفكرة الإسلامية".

ودعوا إلى توحيد الأديان وصهرها بعضها ببعض وهو سبيل من سبيل القومية قال أبو رية "إن الناس سيصلون إن شاء الله بعلومهم وعقولهم إلى مرتقى تزول فيه الجنسيات الدينية وتختفي العصبيات المذهبية ويجتمعون على دين واحد يشمل الناس جميعًا وهذا الدين يقوم على ثلاث قواعد:

١ - إيمان بالله.

٢ - عمل صالح في الحياة.

٣ - إيمان باليوم الآخر. أما ما وراء ذلك مما هو خارج عن علمهم فأمره مفوض إلى ربهم وبذلك يعيشون الحياة تحت ظل السعادة الظليل متحابين متعاونين على عمل ما فيه الخير لكل قبيل".وإذا ما استنكر أحدهم الترحم على نصراني قال "إذا

كان حكمكم على الكافر صحيحًا فإن النصراني ليس بكافر".

ولنقف هنا ولنجمع الشتات.

القومية الوطنية.

التقريب بين الأديان.

فصل الدين عن الدولة.

أحسبها وجوهًا متعددة لقضية واحدة، هدفها واحد: إقصاء الدين الحق وقيام قومية وطنية.. لا دينية "علمانية".. تنبذ الدين وتقصيه عن ميدان السياسة وحينئذ يسهل انقيادها لمن خطط لذلك ووقف خلفه من وراء الستار هل ترون الأصابع الخفية؟! إنها الصهيونية العالمية تسعى للقضاء على القومية الدينية.

وصهر الأديان تحت عنوان التقريب بينها وهو تذويب لها وتدمير.

وفصل الدين عن الدولة.

وظفرت في يومنا هذا على حلم كبير من أحلامها فقد صرح زعيم عربي بـ

فصل الدين عن الدولة بمنع الخطباء في المساجد من التعرض لما يجري في السياسة... الخ.

وسعى ويسعى في بناء مسجد "إسلامي" و"كنيسة نصرانية" و"معبد يهودي"في سيناء في سبيل التقريب بين الأديان أليس "خير أوجه الوحدة الوطن" كما يقول الشيخ محمد عبده آخر أخبار هذا المشروع أن هذا الزعيم طلب من ممثلة أفلام الخلاعة والجنس أن تتبرع لبناء هذه المعابد ولو بدولارين.

وفي الإجتماع والأسرة:

والحديث هنا متشعب الأطراف متعدد الجوانب وأهم الأطراف وأخطر الجوانب قضية المرأة أليست المرأة هي الأم وهي الأخت وهي البنت وهي الزوجة

وهي المربية وهي المعلمة؟! وهي في كل قاعدة تقف عليها أو منصب يجد الرجل والطفل والشاب ما يجذبه إليها ويشده ومن هنا يكون تأثيرها.

إن صلحت أصلحت وإن فسدت أفسدت أليست المرأة الصالحة خير متاع الدنيا؟! إذًا فاظفر بذات الدين ترتبت يداك.

وأحسب أن المرأة جوهرة يجب أن تصان عن أعين اللصوص وغبار الطريق ما الذي ترجوه من امرأة خلعت جلبابها وهتكت سترها وتزينت وتبرجت وفتنت وافتتنت واختلطت برجال تأججت غرائزهم وانفلت زمامهم، ما إن يفتح أحدهم مجلة حتى يرى الصورة المثيرة، ويذهب إلى دار السينما فيرى ما هو أشد ويفتح التلفاز والمذياع فيسمع ويرى قصص الحب والغرام وماذا بعد هذا؟!

ينظر إلى زميلته في العمل أو على كرسي المدرسة وقد اكتست من المدنية سربالًا وتزينت بزينتها ولبست لباسها وأصابها ما أصاب الرجل نفسه وخلا لهم المكان والزمان بعد هذا؟!

ما الذي ترجوه من امرأة تسلم أولادها لمربية وتخرج إلى واجهات المتاجر والمعارض وتتخذ وسيلة لإغراء المشترين حيث تحدثهم بأرق حديث وألينه، أو تتجه إلى آلات المصانع ودخان المعامل وتهين نفسها بين العمال والموظفين هذا يغمزها وذاك يلمزها وذاك ينظر إليها بعين النهم؟! أو تنساق وراء مغريات الحضارة والحياة الغربية وتتبع شهواتها ورغباتها والمتعة المحرمة؟ كل هذا ولا شك سبب خطير لوقوعها في الرذيلة، إن لم تختصر الطريق وتجعل الرذيلة مهنتها... وحينئذ فلا أسرة؟ وتشتت الأسر ضياع للمجتمع، وضياع المجتمع ضياع للأمة؟ إذًا فضياع المرأة ميزان لضياع الأمة يرتفع ضياعها بارتفاع ضياع المرأة وينخفض بانخفاضه ويسلم بسلامتها، ولذلك قال رسول الله ﷺ ((ما تركت بعدي فتنة أضر على الرجال

من النساء))، وفي رواية ((أضر على أمتي)). وقبل هذا قال تعالى زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاء وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ [آل عمران: ١٤] عدد سبحانه في هذه الآية متاع الحياة الدنيا وجعل في مقدمته النساء قال ابن حجر رحمه الله تعالى "وبدأ بهن قبل بقية الأنواع إشارة إلى أنهن الأصل في ذلك". أدرك ذلك المقياس العز لدين الله لما قيل له: إن نساء قصر الإخشيد قد أغرقن في الترف ورفعن نقاب الحياء والسرف واستهن بالفضيلة وتركن رسالتهن قال في زهو وانتصار "اليوم فتحت يا مصر".

وأدرك هذا الشاعر العربي حين قال:

الأم مدرسة إذا أعددتها... أعددت شعبًا طيب الأعراق

وأدرك هذا أيضًا الاستعمار ومن خلفه الصهيونية العالمية وجندت جنودها لهذا الهدف، ولقد خدمها ولا زال يخدمها في تحقيقه كثير وكثير من الناس منهم من يعلم أنه جند من جنود الاستعمار ومنهم من يعلم أنه جند من جنود الصهيونية نفسها ومنهم إمعة يخدمهم من حيث لا يدري.

ظهر أول كتاب في مصر يدعو إلى "تحريرها" من النظام الإسلامي سنة ١٨٩٤م عنوانه (المرأة في الشرق) لمؤلفه مرقص فهمي المحامي وبعده بسنوات خمس أصدر قاسم أمين كتابه الأول (تحرير المرأة) دعا فيه إلى:

١ - القضاء على الحجاب الإسلامي المعروف.

٢ - إباحة الاختلاط للمرأة المسلمة بالأجانب عنها.

٣ - تقييد الطلاق ووجوب وقوعه أمام القاضي. ٤ - منع الزواج بأكثر من واحدة. ونحن ندرك صلة الشيخ محمد عبده بهذا الكتاب فهي لا تخفى وسبق

الحديث عنها وأقل ما قيل في هذه الصلة أن هذا الكتاب "وضعه - قاسم أمين - بإيعاز من الأميرة نازلي وبتشجيع من المغفور له الشيخ محمد عبده". وقد حقق الأستاذ محمد عمارة في (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) أن هذا الكتاب إنما جاء ثمرة لعمل مشترك بين كل من الشيخ محمد عبده وقاسم أمين.. وإن في هذا الكتاب عدة فصول قد كتبها الأستاذ الإمام وحده، وعدة فصول أخرى كتبها قاسم أمين ثم صاغ الأستاذ الإمام الكتاب صياغته النهاية بحيث جاء أسلوبه على نمط واحد هو أقرب إلى أسلوب محمد عبده منه إلى أسلوب قاسم أمين".

وقد أحدث صدور هذا الكتاب ضجة في المجتمع المصري دونها الضجة التي أحدثها على عبدالرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) أو طه حسين في (في الشعر الداهلي) أو محمد أحمد خلف الله في (الفن القصصي في القرآن الكري). ذلك أن هذه الكتب إنما يعنى بها رجال السياسة والأدب وعلوم القرآن وإن شئت فقل الطبقة المثقفة.

أما (تحرير المرأة) فيمس كل الطبقات لارتباطه بحياة كل أسرة وتناوله المباشر لأحد أركانها ولهذا كان له من الأثر والصدى في المجتمع وردود الفعل ما لم يكن لتلك. قالوا عن الكتاب فيما قالوا "إننا نظن أن يكون ظهور هذا الكتاب مصدر تغير عظيم في أفكار الأمة ينشأ عنه فيما بعد تغير أعظم في أخلاقها...".

لذلك فلا عجب أن يقوم ضد هذا الاتجاه الفكري طائفة من الناس كبيرة إما لغرض ديني محض، وإما تقربًا للمجتمع المصري الرافض لهذا الاتجاه وهو الجانب الأكبر. وقف فيمن وقف ضد هذا الاتجاه الحزب الوطني الذي شجب هذا الاتجاه في أول اجتماع عقده بعد صدور الكتاب في ٥ شعبان ١٣١٧هـ ١٨ سبتمبر ١٨٩٩م وفتح صدر صحيفته اللواء لكل طاعن على قاسم أمين وأفكاره. وحينما

توفي قاسم سنة ١٩٠٨م وأقام له شيعته حفلة تأبين أشادوا فيها بدعوته إلى السفور قابل رجال الحزب الوطني هذه الحركة بإقامة احتفال كبير للدعوة إلى الحجاب.وفي مقابلة هذا كان "حزب الأمة" من المناصرين لقاسم أمين وأفكاره على صفحات "الجريدة" وكان لطفي السيد باشا في مقدمة المروجين لها بمقالاته العديدة.وكان لابد من تدخل الاستعمار الذي استغل فترة الحرب العالمية الأولى فاعتقل رجال الحزب الوطني وأوعز إلى أنصار الدعوة النسائية بإصدار مجلتهم (السفور) وحتى هذا الوقت كانت النساء الداعيات إلى السفور يخرجن في مظاهرات وهن متحجبات ومنهن هدى شعراوي وصفية زغلول حرم سعد زغلول أحد تلاميذ الأستاذ الإمام.

وفي عام ١٩٢٢م تلقت هدى شعراوي دعوة من الاتحاد النسائي الدولي بروما وعند عودتها ورسو الباخرة في الميناء المصري ألقت حجابها في ماء البحر.. ثم كونت الاتحاد النسائي المصري عام ١٩٢٣م ووضعت حجر الأساس له في أبريل ١٩٢٤م. ودعا الاتحاد النسائي إلى تطبيق المبادئ التي نادى بها مرقص فهمي وقاسم أمين وفي مقدمتها تعديل قوانين الطلاق ومنع تعدد الزوجات علاوة على المطالبة للمرأة بالحقوق الاجتماعية والسياسة المزعومة وبعد عشرين عامًا من إنشائه أي سنة ١٩٤٤م استطاع الاتحاد النسائي أن يمهد لعقد المؤتمر النسائي العربي وجاءت قراراته بالدعوة إلى تطبيق ذلك؟!.هل تريدون أن أذكر شيئا من صلة الصهيونية العالمية بذلك؟ إذن فاعلموا أن حرم الرئيس الأمريكي روزفلت أبرقت إلى المؤتمر بتاريخ ١٧ ديسمبر ١٩٤٤م أشادت فيها بالاتحادات النسائية في البلاد العربية وقالت فيها إنها "واثقة" من أن النساء العربيات سيقمن بدورهن إلى جانب شقيقاتهن في بلدان العالم أملًا في نشر التفاهم والسلم العالمي في المستقبل "ولسنا في حاجة إلى أن نذكر الجهد الكبير الذي بذلته مسز روزفلت في تكوين الوطن القومي لليهود في

فلسطين...".

وعقب هذا المؤتمر تكون "الحزب النسائي" سنة ١٩٤٥م وفي عام ١٩٤٩م تكون حزب بنت النيل وزعيمته درية شفيق وأصدر العديد من المجلات بالعربية والفرنسية للكبار والصغار.

وأول سؤال يتبادر إلى الذهن هو السؤال عن إيرادات هذا الحزب المالية وقدرته على إصدار هذه المجلات؟ والجواب كما نشرت الصحف بعد ذلك أنه من سفارتي بريطانيا وأمريكا؟!.وقد لقي هذا الحزب الترحيب من الاستعمار بكافة دوله، وزيرة الشؤون الاجتماعية في انجلترا تقوم بزيارته ورئيسة الاتحاد الدولي تبرق إلى رئيسة الحزب تدعوها للزيارة في أثينا. وجمعية سان جيمس النسائية بانجلترا تهنئ الهيئات النسائية المصرية على كفاحها وتعلن تأييدها لها، ورئيسة لجنة الحقوق الاقتصادية بالاتحاد الدولي تقوم بزيارة على مصر لغرض الاطمئنان على أحوال الجمعيات النسائية في مصر.اهتمام عجيب ما عهدناه منهم فيما فيه صلاحنا وصلاح ديننا ولكنهم يدركون أنهم بذلك إنما يسعون لخدمة مصالحهم الصهيونية؟! نعم الصهيونية ذاتها! أتريدون شاهدًا على ذلك! لقد دعا المؤتمر النسائي الدولي إلى اجتماع في استوكهلم عاصمة السويد ومن قراراته قرار يقضي بمطالبة وزير الداخلية في السويد بإنزال أشد العقوبات على مسيو أنيراير؟ أتدرون لماذا؟!؟ لمواصلته أعمال الدعاية ضد الصهيونية في السويد!! وقد كتب مسيو أنيراير على إثر ذلك إلى الجامعة العربية والحكومة المصرية يستنكر موقف مندوبات الهيئات النسائية المصرية الممثلة في المؤتمر لموافقتهن على هذا القرار !!

وبهذا وغيره كثير تبدو لنا صلة الحركات النسائية بالاستعمار ومن خلفه الصهيونية العالمية.

ومعذرة إذا أطلت الحديث عن الاتحادات النسائية وصلتها بالاستعمار فما قصدت إلا بيان أثر تلكم الدعوة التي قام بها رجال المدرسة العقلية الحديثة بزعامة أستاذهم محمد عبده لما أسموه "تحرير المرأة" والصلة بين هذه الحركات النسائية ودعوة الأستاذ محمد عبده وتلميذه قاسم أمين صلة قوية واضحة.

بقي.. وقفة.. وهمسة.

وقفة مع محمود عوض الذي أبدى دهشته وأسفه لتحول منزل قاسم أمين "إلى كباريه.. كباريه اسمه.. اسمه الإريزونا!".

وهمسة نهمسها في أذن محمود عوض هذا:- ألا تستقي العبرة.. ألا تستوحي من هذا أن هذه "الدعوة" توصل إلى هذه "النتيجة".

ز- في السيرة النبوية:

وعلى النهج الذي سلكناه في بيان أثرهم في بعض النواحي الفكرية فلن يشمل الحديث هنا أثرهم في جميع جوانب تأريخ السيرة النبوية وإنما في جانب هو أسها وقاعدتها وأعني به المعجزات المحمدية.

وممن تأثر بهم في هذه المسألة وسار على خطاهم محمد حسين هيكل في كتابه (حياة محمد) فهو حرصًا منه على تضييق نطاق الغيبيات التي لا تتفق مع عملية الغرب المادية، راح ينكر كل معجزة لنبينا محمد ﷺ ويستثنى من هذا - كما استثنوا - معجزة القرآن الكريم. حتى عنوان الكتاب (حياة محمد) يبدو التأثر فيه واضحًا فليس فيه ما يشير إلى رسالته أو نبوته بل "محمد" مجرد من كل شيء كأي "محمد" سواء، أليس هذا هو ما يبقى له بعد تجريده من المعجزات وأليس هذا هو مراد الغربيين من ذلك، وإن ثبت له شيء بعد هذا فإنما هي العبقرية لا النبوة، ولا أحسب هيكل أراد هذا بهذا العنوان وقصده وإنما هو التلقي والتأثر عن الغربيين من غير أن

تترك له عين الرضا والإعجاب والدهشة التمحيص والتأمل وهو أمر أصاب غيره وكثير من قبله ومن بعده حتى ألفت الأسماع هذا وهو نشاز.. ويزداد خوفي عندما أقرأ له عند مناقشة إحدى القضايا عبارة "وندع الدين جانبًا" يزداد خوفي أن يكون أراد ترك الدين جانبًا في عنوان كتابه (حياة محمد)؟!

أنكر أو أوَّل المعجزات لنبينا ﷺ إلا معجزة القرآن الكريم، ونحن لا ننكر أن معجزته ﷺ الكبرى هي القرآن الكريم ولكننا ننكر حصر معجزاته ﷺ في ذلك وإنكار ما سوى المعجزة القرآنية كما بينا ذلك سابقًا.

فنحن المسلمون نؤمن بما ثبت من معجزاته ﷺ غير القرآن الكريم، نؤمن بانشقاق القمر وبالإسراء والمعراج وقصة فرس سراقة وبصقة ﷺ في عين علي فبرئت وكلها ورد في البخاري ومسلم. وغير ذلك من معجزاته الثابتة نؤمن بها ونؤمن مع هذا بمعجزة القرآن الكريم وأنه المعجزة الكبرى.

لكن الأستاذ هيكل يرفض هذا لأسباب: الأول: أن أكثر هذه المعجزات لا يصدقها العقل حيث يقول "وندع الدين جانبًا (!!) ونقف عند سيرة صاحبه عليه السلام فقد أضافت أكثر كتب السيرة إلى حياة النبي ما لا يصدقه العقل ولا حاجة إليه في ثبوت الرسالة". الثاني: أن العلم لا يقرها ومن الواجب مراعاة جانب الدقة العلمية في تمحيصها قال "أمر ومضرة الروايات التي لا يقرها العقل والعلم قد أصبحت واضحة ملموسة فمن الحق على كل من يعرض لهذه الأمور أن يراعي جانب الدقة العلمية في تمحيصها خدمة للحق وخدمة للإسلام ولتاريخ النبي العربي، وتمهيدًا لما يجلوه البحث في هذا التاريخ العظيم من حقائق تنير أمام الإنسانية سبيلها إلى حضارتها الصحيحة". الثالث: أن القرآن لم ينص عليها قال "لم يرد في كتاب الله ذكر لمعجزة أراد الله بها أن يؤمن الناس كافة على اختلاف عصورهم برسالة محمد إلا

القرآن الكريم".ثم قال "أما وذلك ما يجري به كتاب الله وما يقتضيه حديث رسول الله فأي داع دعا طائفة من المسلمين فيما مضى ويدعو طائفة منهم اليوم إلى إثبات خوارق مادية للنبي العربي؟ إنما دعاهم إلى ذلك أنهم تلوا ما جاء في القرآن عن معجزات منهم سبق محمدًا من الرسل فاعتقدوا أن هذا النوع من الخوارق المادية لازم لكمال الرسالة فصدقوا ما روي منها وإن لم يرد في القرآن" ؟! وقال في موضع آخر "فما دام الوحي لم ينزل بها فلا جناح على من يؤمن بالله ورسوله أن يجعل ما يتصل به من أمرها محل تمحيص فما ثبت بالحجة اليقينية أخذ به، وما لم يثبت بها فله فيه رأيه، ولا تثريب عليه، فالإيمان بالله وحده لا شريك له لا يحتاج إلى معجزة، ولا يحتاج إلى أكثر من النظر في هذا الكون الذي خلقه الله والشهادة برسالة محمد.. لا تحتاج إلى معجزة غير القرآن".وقال "فقد لاحظ الذين درسوا هذه الكتب أن ما روته من أنباء الخوارق والمعجزات ومن كثير غيرها من الأنباء كان يزيد وينقص دون مسوغ إلا اختلاف الأزمان التي وضعت هذه الكتب فيها فقديمها أقل رواية للخوارق من متأخرها".

ولنا وقفة مع هيكل هنا فقد كشف لنا ناحية أخرى من نواحي تأثره برجال المدرسة العقلية الحديثة ألا وهو التقليل من شأن السنة والاحتجاج بها.

ما الذي يقصده بقوله "فصدقوا ما روي منها وإن لم يرد في القرآن" هل يقصد أنه لا يصح شيء مما ورد في السنة واستقلت ببيانه ولم يرد في القرآن!؟ إن كان يقصد هذا فالأمر أخطر وأكثر ضلالًا وانحرافًا؟! وهل يقول هذا من فقه الإسلام؟! إذن ففي أي سورة من سور القرآن ذكر عدد ركعات الصلوات الخمس وأوقاتها وفي أي سورة بيان أنصبة الزكاة المفروضة وفي أي سورة بيان وقت الصوم وفي أي سورة بيان أركان الحج وواجباته؟ إن لم يكن هذا كله مما لا يصدق لأنه لم يرد في القرآن فأي

شيء من الإسلام يبقى؟!

إذن ففقه الإسلام وحقيقته تحتم الأخذ بالسنة مع القرآن الكريم، وبهما معًا يكون كمال الإسلام ومن نبذ أحدهما فقد نبذ الإسلام كله لأن الإسلام كل لا يتجزأ "والإسلام الكامل" الذي جاء به محمد ﷺ من عند الله وأمر بنشره جاء بالمعجزات ورواها عنه أصحابه إلى أن وصلت إلينا كما وقعت، وإن أصاب رواياتها ما أصاب غيرها من الروايات من الزيادة أو النقص أو الوضع فإن هذا لا يبرر رفضها جميعا وإنكارها. فإن أهل الحديث قد محصوا الروايات ونقوها من الزيادات الموضوعة وبينوا الدخيل منها والأصيل.

ولو أنه دعا إلى التمحيص والتدقيق القائم على القواعد والأسس الثابتة التي سار على نهجها سلفنا علماء الحديث لحمدنا له ذلك ولامتدحناه، أما أن يرفض المعجزات النبوية التي رويت في الصحاح وأقرها علماء الحديث المسلمون يرفض هذا كله لمجرد أن شابه بعض الوضع فهذا منهج مردود.

أما الزعم بأنه مخالفة للعقل أو العلم فهذا لا يثبت ولا يصح وقد سبق بحثه في المعجزات.

وليعلم أولئك الذين يسعون لتجريد نبينا محمد ﷺ من المعجزات تقربًا منهم "للعلمية الغربية" إنهم بهذا يجنون جناية لا تغتفر وأنهم بهذا يجردونه من صفة النبوة إلى صفة "العبقرية" التي يقر بها بعض "أحرار الإفرنج" ويطمعون منا أن نسلم لهم بهذا وهو ما يؤدي إليه تجريده ﷺ من المعجزات. وحتى ندرك عمق هذا الأثر لنقرأ النتيجة التي توصل إليها هيكل في كتابه حياة محمد بعد أن جرد حياته ﷺ من المعجزات "المادية" قال "فحياة محمد - كما رأيت - حياة إنسانية بلغت من السمو غاية ما يستطيع إنسان أن يبلغ، وكانت لذلك أسوة حسنة لمن هداه القدر أن يحاول

بلوغ الكمال الإنساني من طريق الإيمان والعمل الصالح".

وتأمل معي وصفه لحياته ﷺ بأنها بلغت "غاية ما يستطيع إنسان أن يبلغ" وأنها "أسوة حسنة" لمن "يحاول بلوغ الكمال الإنساني".

إذن فحياته ﷺ ليست حياة نبوة، لأن حياة النبوة ليس في قدرة الإنسان بلوغها حتى يحاول ذلك وليست غاية ما يستطيع الإنسان أن يبلغ لأن غاية ذلك دونها بكثير، وإنما هذا شأن السمو الإنساني المجرد من النبوة وإن شئت فسمه العبقرية. والاعتراف بالعبقرية لنبينا ﷺ لا يكفي لصحة الإيمان برسالته إلا عند المنهزمين أمام العلمية الغربية الذين اعتبروا أن الاعتراف "بأن محمدًا ﷺ كان عبقريًا من طراز خاص فاق به جميع العباقرة" أنه "كسب عظيم للقائلين بنبوته". وتأثرهم بالعلمية الغربية والمستشرقين تجاوز حده إلى قبول أقوالهم وأخذها بعين الاعتبار وتقديمها في الحكم على الأحاديث ومن حيث السند أيضًا على أقوال أهل الحديث أنفسهم، فحديث شق الصدر الذي رواه البخاري ومسلم يقول فيه هيكل "لا يطمئن المستشرقون ولا يطمئن جماعة من المسلمين كذلك إلى قصة الملكين هذه ويرونها ضعيفة السند" ويقول "وإنما يدعو المستشرقين ويدعو المفكرين من المسلمين إلى هذا الموقف من ذلك الحديث أن حياة محمد كانت كلها إنسانية سامية وأنه لم يلجأ إلى إثبات رسالته إلى ما لجأ إليه من سبقه من أصحاب الخوارق". وقد أنكر هيكل غير هذا من الخوارق والمعجزات المحمدية ففي قصة فرس سراقة مثلًا زعم أن ما أصاب فرسه من الكبو إنما هو "لشدة ما جهده" وعند قومة الجواد من كوبته الثانية "كبا كبوة عنيفة ألقى بها الفارس من فوق ظهره يتدحرج في سلاحه وتَطَيَّر سراقة، وألقى في روعه أن الآلهة مانعة منه ضالته وأنه معرض لنفسه لخطر داهم إذا هم مرة رابعة لإنفاذ محاولته". والذي ورد في صحيح البخاري قول سراقة نفسه في وصف ما

جرى له ولفرسه عند مطاردته لرسول الله ﷺ وصاحبه أبي بكر رضي الله عنه في طريق هجرتهما من مكة إلى المدينة قال عن ذلك (ساخت يدا فرسي في الأرض حتى بلغتا الركبتين فخررت عنها ثم زجرتها فنهضت فلم تكد تخرج يديها، فلما استوت قائمة إذا لأثر يديها عثان "أي غبار" ساطع في السماء مثل الدخان).

وحتى ندرك عمق الصلة بين هيكل وأتباع المدرسة العقلية الحديثة في التفسير وتأثره بهم نذكر أن الشيخ مصطفى المراغي هو الذي كتب المقدمة لهذا المؤلف مشيدًا بما جاء فيه ومعجبًا به ومؤيدًا له. ودافع عن المؤلف والكتاب السيد رشيد رضا في مجلته (المنار) وجاء في دفاعه "أهم ما ينكره الأزهريون والطرقيون على هيكل أو أكثره مسألة المعجزات أو خوارق العادات وقد حررتها في كتاب (الوحي المحمدي..) بما أثبت به أن القرآن وحده هو حجة الله القطعية على ثبوت نبوة محمد ﷺ بالذات.. وأن الخوارق الكونية شبهة عند علمائه لا حجة لأنها موجودة في زماننا ككل زمان مضى وأن المفتونين بها هم الخرافيون من جميع الملل". والمؤلف نفسه كثيرًا ما يستشهد فيما يذهب إليه بأقوال محمد عبده نفسه ويشيد به وأكبر ظنه أن أولئك الذين كتبوا السيرة النبوية لو عاشوا إلى زماننا هذا ورأوا كيف اتخذ خصوم الإسلام ما ذكروه منها حجة على الإسلام وعلى أهله لالتزموا ما جاء به القرآن ولقالوا بما قال به الغزالي ومحمد عبده والمراغي وسائر المدققين من الأئمة. ويقول عن الشيخ عبده ودعوته "وكانت دعوته موضع إعجابي وقد دعاني ذلك لقراءة كتابه (الإسلام والنصرانية) وكتاب أستاذه السيد جمال الدين الأفغاني في (الرد على الدهريين) وأذكر أنه قد كان لكثير من مقالاته في جريدة (العروة الوثقى) التي كان يصدرها مع أستاذه جمال الدين أثناء نفيه نفسه في باريس أثر أبلغ الأثر في نفسي".

والصلة بعد هذا قوية لا تنفصم بين هيكل ورجال المدرسة. وممن تأثر بهم أيضًا في هذا الناحية محمد أحمد خلف الله الذي زعم أن القرآن حارب فكرة المعجزات، وبين أنها لم تكن إلا للتخويف والإلزام وأن العقل البشري يجب أن يترك من غير تخويف ليتحمل المسؤولية على أساس من الحرية والمقدرة الحقة على التمييز والمفاضلة والاختيار" و"يحرص القرآن على المعجزات في إثبات نبوة محمد ﷺ".وزعم أن القرآن حرر الإنسان من "الآيات الملجئة المتمثلة في المعجزات وخوارق العادات ورده إلى نفسه يفكر فيها وإلى الآفاق يتدبر أمورها".وهو أيضا يستند فيما يقول إلى محمد عبده "ويقول الأستاذ الإمام قولًا يؤكد دور القرآن في عملية تحرير العقل البشري من فكرة الخوارق والمعجزات "دخل الإنسان بدين الإسلام في سن الرشد فلم تعد مدهشات الخوارق هي الجاذبة له إلى الإيمان... إلخ".

المبحث الخامس: موقف المدرسة العقلية الحديثة من السنة النبوية

لقد تأثر رجال هذه المدرسة بالمعتزلة وآرائهم في الحديث النبوي الشريف، ردًا وتشكيكًا، وتأثروا كذلك بالشبه التي أثارها المستشرقون، ورددوها في مواقفهم وانحرافاتهم. فعلى طريق المعتزلة: مجدوهم ودافعوا عنهم، هم وتلامذتهم كأحمد أمين والنشار وأبي رية. وذموا أهل الحديث وطعنوا في نهجهم. يقول الشيخ محمد عبده:".. اللهم إلا فئة زعمت أنها نفضت غبار التقليد، وأزالت الحجب التي كانت تجول بينها وبين النظر في آيات القرآن، ومتون الأحاديث، لتفهم أحكام الله منها، ولكن هذه الفئة أضيق عطنًا، وأحرج صدرًا من المقلدين وإن أنكرت كثيرًا من البدع..".وينقل محمود أبو رية عن شيخه قوله: "ورحم الله أستاذنا الإمام محمد عبده حيث قال: في رجل.. قد حفظ متن البخاري كله، لقد زادت نسخة في البلد"

"حقًا والله ما قال الإمام - أي أن قيمة هذا الرجل - الذي أعجب الناس جميعًا به لأنه حفظ البخاري لا تزيد عن قيمة نسخة من كتاب البخاري، لا تتحرك ولا تعي".

أهكذا بلغ الأمر بحفظة حديث النبي ﷺ، وحملة سنته حتى يسخر بهم أفراخ المعتزلة وتلامذة الغرب، وما الذي قدموه للإسلام غير الطعن فيه والإساءة إليه؟!

وأحاديث الآحاد: ردها الإصلاحيون، كما ردها سلفهم من أهل الاعتزال، وطعنوا فيها، لأنها تفيد ظنًا، ولا مجال للظن في أمور العقائد. قال الشيخ محمد عبده: "وأما ما ورد في حديث مريم وعيسى، من أن الشيطان لم يلمسهما، وحديث إسلام شيطان النبي ﷺ، وإزالة حظ الشيطان من قلبه، فهو من الأخبار الظنية، لأنه من رواية الآحاد، ولما كان موضوعها عالم الغيب، والإيمان بالغيب من قسم العقائد، وهي لا يؤخذ فيها بالظن، لقوله تعالى: وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا [النجم: ٢٨] كنا غير مكلفين بالإيمان بمضمون تلك الأحاديث في عقائدنا".

والأحاديث صحيحة وردت في البخاري ومسلم، فحديث شق صدره ﷺ وإزالة حظ الشيطان أخرجه مسلم "كتاب الإيمان ١/ ١٤٧"[1].

---

(١) (منبهة): حاصل الطعون في هذه الأحاديث تتلخص في المعارضات التالية:

المعارضة الأولى: أن قبول حديث «شق صدره ﷺ، وانتزاع حظ الشيطان منه»؛ يلزم منه الجبر، ونفي الاختيار للنبي ﷺ؛ إذ انتزاع حظ الشيطان منه لا يفهم منه إلا سلب حرية الإرادة والاختيار الثابتة لكل أحد.

المعارضة الثانية: أن لازم إثبات حديثي أنس وعائشة رضي الله عنهما الوقوع في التناقض؛ فإن الحديث الأول يفهم إزالة حظ الشيطان بالكلية؛ فلا يعود يوسوس له، وفي حديث إسلام شيطانه ﷺ ما يلزم منه رجوعه بالوسوسة والتسلط.

وفي تقرير هذين الاعتراضين، يقول (حسن حنفي):

«إذا كان الله قد قرن بكل إنسان شيطانا، وأن الله تعالى أعان النبي على شيطانه فأسلم، فلا يأمره إلا بخير: فذاك أيضا قضاء على حرية الفعل الإنساني أصلا، وبالتالي يضيع

=

الاستحقاق، ووضع النبي في مرتبة أعلى من سائر البشر، أقرب إلى (الملائكة) منهم إلى سائر الخلق، فيستحيل التكليف، وبالتالي يستحيل الثواب والعقاب، ولا يرجع الفضل في العصمة حينئذ إلى الرسول، بل إلى الله، وتكون هذه الميزة له وحده دون سائر الأنبياء؛ مثل داود، وسليمان وإذا كان الرسول قد تم شق قلبه من قبل؛ لاستنزاع الشيطان مرة قبل البعثة من كراماته، أو مرة بعد البعثة في بداية الإسراء والمعراج، فكيف يعود إليه من جديد كي يخطئ النبي ﷺ، فيعينه الله عليه، ويعصمه منه؟!».

المعارضة الثالثة: أن الشر في قلب الإنسان ليس غدة مادية حتى تستأصل وتنقطع ترشحاتها، فـ «الخير والشر لم يكونا من نوع الأمور المادية والظاهرة، كالمواد المأكولة التي يتغذى جسم الإنسان بها بواسطة الإبرة، وهكذا العلم والحكمة، ليست من نوع الأجسام المادية المحسوسة التي يمكن انتقالها من إناء إلى إناء».

* دفع المعارضات الفكرية المعاصرة

عن أحاديث شق صدر النبي ﷺ، وحفظه من وسواس الشيطان

أما ما يخص الاعتراضين الأولين:

ففي تضاعيف كلام (حسن حنفي) أغاليط عدة؛ منشأها اعتقاد أن العصمة لا تتحقق إلا بسلب الاختيار، والذي يقتضي الجبر، فيترتب على ذلك انتفاء استحقاق المصطفى ﷺ للثواب والعقاب.

وهذا غلط بين في فهم خصيصة الأنبياء بعصمتهم، فهذه لا تقتضي سلب الاختيار المناط به الثواب كما توهمه المعترض؛ وإنما حقيقة العصمة مزيد عناية وحفظ، يستلزم التصون عن مقارفة الذنوب المخلة بمقام الرسالة وجانب التبليغ، وهو محض فضل من الله تعالى على أنبيائه.

يقول ابن الجوزي: «تبين للخلق إنعام الحق في حقه، ولو خلق ﷺ سليم القلب مما أخرج في باطنه: لم يعلم بذلك، فالإعلام بإخراج شيء كان بقاؤه يؤذي إنعام آخر، على أنه خلق طاهرا، لكنه زيد تنظيف طريق الوحي، وتأكيد أمر العصمة».

فالتصون -إذن- لا يلزم منه جبر، بل الفعل صادر عن اختيار الأنبياء عليهم السلام وإرادتهم، بأمارة صدور الخطأ منهم بما لا يقدح في جانب التبليغ والرسالة! وحصول التوبة من ذلك بعد صدوره، وكلا الفعلين من التوبة والخطأ المتاب منه، لا شك أنهما صادران عن اختيار؛ فإنه لا معنى للتوبة من عمل صدر عن جبر!

=

وحديث مس الشيطان لعيسى ابن مريم وأمه رواه البخاري وحديث إسلام شيطان النبي أخرجه مسلم كذلك. وأكد هذا المنهج السيد محمد رشيد رضا بقوله: "أصول العقائد وقضايا الإيمان التي يكون بها المرء مؤمنًا.. لا يتوقف شيء منها على أحاديث الآحاد".

=

وتكلف الأدلة على ثبوت اختيار الأنبياء مع تحقق العصمة لهم في الوقت نفسه قد يوهم خفاءه وعدم جلائه؛ وإنما المقصود هو الكشف عن هذا الوضوح لمن غام أفقه، وأضحت الدلائل الجليات في منزلة المعميات، والحقائق الواضحات كالمشتبهات!

فكذا الجواب على مسألة إسلام شيطان النبي ﷺ؛ ليس فيها ما يستلزم نفي الاختيار عنه، بل زيادة تفضيل وتكرمة له، لما تقرر من تفضيله ﷺ على جميع البشر؛ فإن فيها زيادة عناية وتصون له، لمعاناته عليه الصلاة والسلام دعوة الثقلين بعامة، ولأن رسالته لا ينسخها شيء إلى يوم الدين، كانت هذه المزية -على فرض أنها مزية لم تؤتاها باقي الرسل- لزيادة تكليفه عن تكاليف باقي الرسل عليهم السلام.

ثم إن (حسن حنفي) قد أخل بالأمانة العلمية حين أعمل يد التحريف في حديث أنس رضي الله عنه! حيث جعل شق صدره ﷺ «لاستنزاع الشيطان»، بينما الذي ورد في الحديث:".. حظ الشيطان»، والفرق جلي بين اللفظين! وإنما صنع ذلك، ليتم له غرضه من اختلاق التناقض بين هذا الحديث وحديث إسلام شيطانه ﷺ! وهذا صنيع من لا ينشد الحق ولا يبتغي الهدى.

ولزيادة نفي التناقض المدعى يقال: إن هذه العلقة المستخرجة من قلب النبي ﷺ، والتي قيل له عندها: «هذا حظ الشيطان»: هي -فيما يظهر- «منفذ ومركز إغواء الشيطان في بني آدم»، ليست هي شرا في ذاتها، أو مولدة له -كما فهمه (النجمي) في المعارضة الثالثة! - فبانتزاع هذا المنفذ أو المركز منه ﷺ، ينظف طريق الوحي إلى قلبه كما أشار إليه ابن الجوزي، ويأمن من تسلط الشيطان عليه بالإغواء والتضليل.

غير أن انتفاء منفذ الشيطان ومركز تسلطه لا يعني التخلص من قرينه البتة! ولا انتفاء الوسوسة منه؛ فالوسوسة جائزة عليه بعد استخراج حظ الشيطان منه ﷺ، لكن الإغواء منتف؛ وهكذا إلى أن أعانه الله عليه فأسلم.

وهناك كثير من الأحاديث الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ، ردها الإصلاحيون بعقولهم وطعنوا فيها بحجة أنها أحادي آحاد، مفادها الظن، فلا تبنى على مثلها العقائد الثابتة منها:

١ - حديث نزول عيسى عليه السلام في آخر الزمان.

٢ - أحاديث الدجال والجساسة.

٣ - حديث سحر النبي ﷺ.

٤ - حديث المعراج.

٥ - حديث وقوع الذباب في الإناء.

٦ - حديث إن أحدكم يعمل بعمل أهل الجنة.

٧ - حديث موسى عليه السلام وملك الموت.٨ - حديث إسلام شيطان النبي، وحديث عدم مس الشيطان لعيسى ابن مريم وأمه عليهما السلام.وهذا وإن شيخ المدرسة الإصلاحية "محمد عبده" كان قليل البضاعة من الحديث، وكان يرى في الاعتماد على المنطق والبرهان العقليين خير سلاح للدفاع عن الإسلام، ومن هذين العاملين، وقعت له آراء في السنة ورواتها، وفي العمل بالحديث والاعتداد به، ما صح أن يتخذه "تلاميذه" ومنهم أبو رية تكأة يتكئ عليها، ليخرج على المسلمين بمثل الآراء الشاذة التي خرج بها. "وخبر الآحاد عند الجمهور حجة يجب العمل بها، وإن أفادت الظن".وقد أثبت الشافعي رحمه الله في الرسالة تحت عنوان: (الحجة في تثبيت خبر الواحد) ببيان قوي وأدلة ناهضة من الكتاب والسنة وعمل الصحابة والتابعين، وتابعي التابعين وفقهاء المسلمين، وجوب العمل بخبر الواحد والأخذ به".

تأثر الإصلاحيين بالمستشرقين في إثارة الشبه حول السنة:

لقد تحامل المستشرقون على السنة النبوية - الركن الثاني من قواعد هذا الدين -

وأثاروا الشبه والشكوك، وأشاعوا أن فيها كثيرًا من الوضع، وأن تدوينها قد تأخر، ولذلك فلا صحة لكثير من الأحاديث المتداولة، كما شككوا في كبار رواة الحديث من الصحابة كأبي هريرة رضي الله عنه، رغم أنه لم يلق علم من العلوم ما لقي علم الحديث من العناية والاهتمام، منذ عهد الصحابة إلى يومنا هذا.

وقد تأثر الإصلاحيون بشبه المستشرقين، وآراء المعتزلة، وكانوا جسرًا يسير فوقه العصرانيون الجدد في إثارة الشبه نفسها حول السنة النبوية، كما سيتضح لنا ذلك في الأبحاث القادمة.

١ - التشكيك في صحة الحديث النبوي الشريف: قال بعض تلامذة الاستشراق: "وخلاصة القول في هذا الموضوع أننا يجب علينا الاقتصار على كتاب الله تعالى مع استعمال العقل والتصرف، أو بعبارة أخرى "الكتاب والقياس"، أما السنة فما زاد منها على الكتاب، إن شئنا عملنا به، وإن شئنا تركناه".

وقد تحدثنا عن منهج المدرسة الإصلاحية في التفسير وناقشنا هذه المسألة، وأن القول بعدم وجوب العمل بالأحاديث مخالفة الحق، مجانب لآيات القرآن والأحاديث الصحيحة. قال الدكتور مصطفى السباعي رحمه الله: "وقصارى القول أن إنكار حجية السنة والادعاء بأن الإسلام هو القرآن وحده لا يقول به مسلم يعرف دين الله وأحكام شريعته تمام المعرفة، وهو يصادم الواقع، فإن أحكام الشريعة إنما ثبت أكثرها بالسنة، وما في القرآن من أحكام إنما هي مجملة وقواعد كلية في الغالب، وإلا فأين نجد في القرآن أن الصلوات خمسة، وأين نجد ركعات الصلاة ومقادير الزكاة، وتفاصيل شعائر الحج وسائر أحكام المعاملات والعبادات؟!". وقال ابن حزم رحمه الله: "ولو أن امرءًا قال: لا نأخذ إلا ما وجدنا في القرآن، لكان كافرًا بإجماع الأمة، وكان لا يلزمه إلا ركعة ما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل، وأخرى عند الفجر، وإنما ذهب

إلى هذا بعض غالية الرافضة ممن اجتمعت الأمة على كفرهم". وعندما استدل بعضهم بحديث: (إذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فخذوه، وما خالف فاتركوه). وهو حديث موضوع مختلق كما بين علماء الحديث، وضعه الزنادقة بغرض إهمال الأحاديث، وقالوا: عرضنا هذا الحديث الموضوع على كتاب الله، فوجدناه مخالفًا له، لأنا وجدنا في كتاب الله: وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا [الحشر: ٧]. وقد أجمعت الأمة، على أن الحديث الصحيح لا يخالف القرآن أبدًا لأنه بيان للقرآن، وهو وحي من عند الله فلا يمكن أن يخالف القرآن وإلا فسد الدين بالمعارضة. قال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: "إن سنة رسول الله لا تكون مخالفة لكتاب الله بحال، ولكنها مبينة، عامة وخاصة". ومن المعلوم أن معارضة السنة بالقرآن مذهب رديء تبناه أهل البدع والضلالة من المعتزلة ومن سار على منوالهم، وأما السلف رحمهم الله، فكانوا منزهين عنه، وقد رد العلماء قديمًا على من عارض السنة بالقرآن، وبينوا فساد منهجه وضلاله.

٢ - وقد شككوا في بعض ما في الصحيحين: قال الشيخ محمد رشيد رضا: "ودعوى وجود أحاديث موضوعة في أحاديث البخاري المسندة بالمعنى، لا يسهل على أحد إثباتها، ولكنه لا يخلو من أحاديث قليلة في متونها نظر، قد يصدق عليه بعض ما عدوه من علامات الوضع، وإن في البخاري أحاديث في أمور العادات والغرائز ليست من أصول الدين ولا فروعه... فإذا تأملتم هذا وذاك، علمتم أنه ليست من أصول الإيمان، ولا من أركان الإسلام أن يؤمن المسلم بكل حديث رواه البخاري مهما يكن موضوعه... فالعلماء الذين أنكروا صحة بعض تلك الأحاديث، لم ينكروها إلا بأدلة قامت عندهم، قد يكون بعضها صوابًا، وبعضها خطأ، ولا يعد أحدهم طاعنًا في دين الإسلام".

وإذا كانت دعوة السيد رشيد رضا مغلفة، فقد جاء من أنكر كثيرًا مما في الصحيحين من أتباع هذه المدرسة، كأحمد أمين ومحمود أبي رية، مما سنبينه في فصول لاحقة. ولرد هذه الضلالة ننقل بعض أقوال العلماء.. قال الإمام النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: "اتفق العلماء رحمهم الله على أن أصح الكتب بعد القرآن العزيز الصحيحان البخاري ومسلم، وتلقتهما الأمة بالقبول، وكتاب البخاري أصحهما وأكثرهما فوائد ومعارف ظاهرة وغامضة". وقال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: "فليس تحت أديم السماء كتاب أصح من البخاري ومسلم بعد القرآن". وقال الدهلوي رَحِمَهُ اللَّهُ: "أما الصحيحان فقد اتفق المحدثون على أن جميع ما فيهما من المتصل المرفوع صحيح بالقطع، وأنهما متواتران إلى مصنفيهما، وأن كل من يهون من أمرهما فهو متبع غير سبيل المؤمنين".

٣ - التشكيك في تدوين الحديث النبوي: زعم هؤلاء جريًا وراء ترهات المستشرقين أن الحديث لم يكتب في عهد الرسول ﷺ، مما يدعو على التلاعب والفساد، ما قد حصل. ولذا طرأ على السنة من التبديل والزيادة، كما طرأ على أهل الكتاب، لعدم كتابتها في عهده، وعدم حصر الصحابة لها في كتاب معين، وعدم تبليغها للناس بالتواتر، وعدم حفظها لهم جيدًا في صدورهم. قال الشيخ محمد أبو زهو: "فهذه الدعوى من الشيخ - يقصد محمد رشيد رضا - عفا الله عنه، لا أساس لها، بل تخالف نصوص القرآن الكريم وتتعارض مع ما تواتر من سنة الرسول ﷺ الأمين، ولا تتفق وما أجمع عليه المسلمون في كافة الأزمان من عهد النبي إلى اليوم". وقال: "الحق أن الصحابة فهموا أن السنة دين عام دائم كالقرآن، وكان هذا أمرًا بدهيًا عندهم لا يحتاج إلى استدلال، بل هو ضرورة من ضرورات الدين وبدهي عند عامة المسلمين في جميع الأزمان حتى اليوم".

٤ - تقسيم السنة إلى عملية وغير عملية:

لا يلتزم الإصلاحيون إلا بالسنة العملية دون القولية. قال الشيخ محمد رشيد رضا: "إن سنته التي يجب أن تكون أصل القدوة هي ما كان عليه وخاصة أصحابه عملًا وسيرة، فلا تتوقف على الأحاديث القولية" وقال: "فالعمدة في الدين هو القرآن، وسنة الرسول المتواترة، وهي السنة العملية كصفة الصلاة، والمناسك مثلًا، وبعض الأحاديث القولية التي أخذ بها جمهور السلف، وما عدا هذا من أحاديث الآحاد التي هي غير قطعية الرواية، أو غير قطعية الدلالة فهي محل اجتهاد".وقال محمود أبو رية: "وسنة الرسول المتواترة - وهي السنة العملية - وما أجمع عليه مسلمو الصدر الأول، وكان معلومًا عندهم بالضرورة، كل ذلك قطعي لا يسع أحد رفضه أو جحده بتأويل ولا اجتهاد... أما إطلاق السنة على ما يشمل الأحاديث فاصطلاح حادث"."ولو قصرت السنة على السنة المتواترة العملية لفرط في كثير من الأحاديث القولية التي نقلت عنه ﷺ في جوانب الدين في الأحكام والأخلاق والمواعظ".هذا وإن السنة تشمل أقواله ﷺ وأفعاله وتقريراته. "وهذا الذي عليه أهل العلم قديمًا وحديثًا، كما تطلق على الأحاديث المتواترة والآحاد، والقول بأن السنة هي السنة العملية المتواترة فقط، قول لا صحة له، بل هو اصطلاح حادث لا يخفى بطلانه".٥ - القدح في عدالة الصحابة رضي الله عنهم:قد شكك بعض الإصلاحيين وتلامذتهم بعدالة الصحابة، رواة الحديث. قال محمود أبو رية: "إنهم - أي العلماء - قد جعلوا جرح الرواة وتعديلهم واجبًا تطبيقه على كل راو مهما كان قدره، وإنهم قد وقفوا دون عتبة الصحابة، فلم يتجاوزوها، إذ اعتبروهم جميعًا عدولًا لا يجوز عليهم نقد، ولا يتجه إليهم تجريح ومن قولهم في ذلك "إن بساطهم قد طوي"، ومن العجب أنهم يقفون هذا الموقف، على حين أن الصحابة أنفسهم قد انتقد بعضهم بعضًا".قال أبو حاتم بن حبان رحمه الله: "فإن قال قائل: فكيف جرحت من بعد

الصحابة؟ وأبيت ذلك في الصحابة، والسهو والخطأ موجود في أصحاب رسول الله ﷺ، كما وجد فيمن بعدهم من المحدثين؟ يقال له: إن الله ﷻ نزه أقدار أصحاب رسوله عن ثلب قادح، وصان أقدارهم عن وقيعة منتقص، وجعلهم كالنجوم يقتدى بهم... ومن شهد التنزيل وصحب الرسول، فالثلب لهم غير حلال، والقدح ضد الإيمان، والتنقص لأحدهم نفس النفاق، لأنهم خير الناس قرنًا بعد رسول الله ﷺ...".ومن ألصقوا بهم مجموعة من التهم الصحابي الجليل أبو هريرة رضي الله عنه، متابعين في ذلك من أكل الحقد قلوبهم من المستشرقين يهودًا أو نصارى، وذلك له افتراء وبطلان.

المبحث السادس: موقف علماء المسلمين منهم

أ- المعاصرين لهم: ونبدأ ذلك بأقوال الشيخ محمد الجنبيهي صاحب كتاب (بلايا بوزا) الذي وضعه ردًا على طه حسين في كتابه (في الشعر الجاهلي) ويرمز الشيخ الجنبيهي بـ (بوزا) لطه حسين وهو اصطلاح فرنساوي وهي قطعة من الخشب وزنها خفيف.. على هيئة قبل الرجال ولقد ركبت تلك القطعة على مقعر من رصاص ثقيل.. فتراها كلما ألقيت فوق الأرض كانت قائمة وقد ضربها عقلاء الأقدمين مثلًا لكل ضال حائر مغرور ذي لسانة وسفه فقد مزايا الأدباء وشذ عن مناهج الفضلاء متلبسًا بعناد وإصرار شيطاني من حيث لا يشعر بما يقول ولا بما يعمل فلا تتوجه به أمياله إلا إلى مخالفة الفضلاء ومعارضة الأدباء بما لا يعلم عاقبته ولا يستطيع أن يقيم على صحته دليلًا".وحينما يتحدث الشيخ عن الأفغاني ومحمد عبده فإنه لا يتحدث حديث التخرص والظنون وإنما حديث من خالطهم وعاشرهم، فهو حديث خبير بهم حيث يقول "إني نشأت بعد بلوغ الرشد وطلب العلم في الأزهر الشريف مصاحبًا لتلميذ جمال الدين الأفغاني ومحاذيًا له قدمًا بقدم بعدما أتى جمال الدين

الديار المصرية وكثيرًا ما جالست ذلك الرجل وتذاكرت معه مذكرات ذكرتها في بعض الكتب وما كان يدعوني إلى مجالسته إلا صاحبي الذي كان يظن أن يجذبني إلى الميل إلى ما مال إليه من فتنة ذلك الفاتن وكنت أطمع أن أكون سببًا في خلاصه من تلك الفتنة "ولكن الله غالب على أمره"".إذن فحديثه حديث المخالط المعاشر فلنذكر حديثًا له مع جمال الدين الأفغاني، كان محور الحديث بينهما ما يروى من الحديث القدسي ((كنت كنزًا مخفيًا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني)) قال الجنبيهي "ولقد كان لي في هذا الحديث القدسي مع جمال الدين الأفغاني واقعة كانت سببًا لعدم اتصالي به مع شديد رغبته ورغبة تلميذه الذي أشرنا إليه من قبل، وتلك الواقعة هي أني سألته عن هذا الحديث لعلمي أنه ينكر الأحاديث القدسية لأنه طبيعي لا يعترف بوجود إله، وكنا في مجمع من الناس فقال ليس هذا وقت الكلام على هذا الحديث فأمهلني لوقت آخر "إلى أن قال أنه وجده في مجالس اللاهين في قهوة من القهاوي فقال له "هذا وقت الكلام على ذلك الحديث الشريف" فما كان جوابه إلا أن قال:- ذهب فيلسوف إلى المنتزه في يوم العيد فوجد الناس على حال مضحك: منهم من هو مخمور ومنهم من هو لاعب ومنهم من هو مرافق لامرأة من المومسات ومنهم من هو راقص ومنهم من هو متلبس بما لا يرتضيه أبناء البشر فنظر ذلك الفيلسوف إلى السماء قائلًا "الآن وقعت الحسرة في قلبك أهؤلاء كلهم عرفوك" فعند ذلك تغير حالي وعلمت أن الرجل ضال فقلت له أن هذا الفيلسوف لأحمق ومجنون قال: ولم ذلك قلت: لأن من جهل ربه في الدنيا يعرفه فيما بعد الموت ومن جهله في الرخاء يعرفه عند الشدة فما ذلك الفيلسوف إلا ضائع العقل والدين ثم تركت الرجل محزونًا لأن فتنته لم تؤثر في قلبي أثرًا كان يريده وكان ذلك الموقف آخر عهدي به".

ويتحدث الجنبيهي عن المقادير التي جمعت بين دول الاستعمار وأنهم "ألهموا أن المتمسكين بآداب الدين القويم لن يغلبوا ما داموا متمسكين به سواء كثروا أو قلوا لأن المتمسك بدينه مرتكن على قوي متين لا يغلب ولا يقاوم فلذلك أجمعوا رأيهم على أن يعتمدوا على العلماء السياسيين منهم في حل روابط ذلك التماسك فقرر أولئك السياسيون فيما بينهم أن روابط الدين القوية لا تنحل إلا بثلاثة أمور: استبدال العلم النافع الذي كان يسأل رسول الله ربه أن يزيده منه بالعلم الذي كان يستعيذ بربه منه، والأمر الثاني تولية المناصب لغير أهلها.. والأمر الثالث إيجاد أسباب قوية توقد نيران العداوة والبغضاء والتشاجر بين المسلمين حتى لا يتمسكوا بدينهم ولا يتفقوا على عمل مرض" إلى أن قال "وبمقتضى هذه الفكرة السياسية بعث جمال الدين الأفغاني إلى الديار المصرية لتنفيذ مفهوم تلك الفكرة". ويتحدث عن علماء الأزهر آنذاك بأنهم "أيقنوا أنه - أي الأفغاني - من رجال الفتنة التي يتيحها الله لأشرار العلماء". ويتحدث عن محمد عبده ويسميه "ابن عبده الغرابلي" لأن أهله كما يقول الدكتور محمد محمد حسين من الفقراء الذين يمتهنون صناعات صغيرة منها صناعة الغرابيل قال الجنبيهي عن محمد عبده "أن الأسباب التي جعلت ابن عبده الغرابلي محبوبًا لفحول السياسيين ولولاة الأمور من الدول المتحالفة على محو الإسلام اسمًا ورسمًا وصيرته محمودًا عند محرري الجرائد الأوربية تتمدح باسمه وتعتني بعمل تذكار له هي بعينها الأسباب التي يتناول بها أستاذ الجامعة المصرية - يقصد طه حسين - مرتبًا كبيرًا بسبب شهادة الدكتوراه التي تناولها من أوربا لسبب عداوته للدين ورجاله حتى يكون إذا أعلوا شأنه فتنة لأبناء المسلمين". ويستدل الجنبيهي على سوء اتجاه محمد عبده الفكري بعلاقته باللورد كرومر فيقول "فهلا فكرت.. في الأسباب التي صعدت بمحمد ابن عبده الغرابلي.. وقد اتخذه جناب اللورد كرومر

أستاذًا ومرشدًا في الدين وفي السياسة ثم نعاه بعد موته.. فهل كان ابن عبده الغرابلي في عصره من أكابر المرشدين الدينيين وكان ذلك اللورد متعطشًا لأن يسلك سبيل المؤمنين.. فهل تفكر في الأسباب التي جعلته محبوبًا لرؤساء الدول المتحالفة على محو الإسلام اسمًا ورسمًا وما ذلك إلا لأنه أجهد نفسه في حل روابط المدنية الإسلامية السماوية..".وتحدث عن محمد عبده بعد عودته من المنفى في البلاد الشامية "فلما انقضت مدة النفي ورجع إلى الديار المصرية كانت ثقة اللورد كرومر به أكبر ثقة فسكن في منشية الصدر بعيدًا عن عيون الرقباء وكانت الواسطة بينه وبين اللورد رجلًا انكليزيًا يسمى "بلنت" كان يتزيا هو وزوجته بزي عرب البادية.. فلما قويت رابطة التواصل بين ذلك الإنكليزي وبين ابن عبده الغرابلي أعطاه قطعة أرض ليكون له جارًا وفي ذلك الحين اتخذه اللورد أستاذًا ومرشدًا يسترشد برأيه في كل عمل يطلبه في تنفيذ الغرض الذي أجمع عليه السياسيون فكان الإصلاح الأزهري الذي ذهب بالدين وعلمه النافع أدراج الرياح من إشارات ذلك المفتون، وكذلك كان إصلاح المحاكم الشرعية وما أنشئت الجامعة المصرية إلا بإرشاده وكان من تعليماته لذلك اللورد أن لا يتولى المناصب العالية متمسك بدينه وكان بين ذلك التلميذ وبين المبشرين رابطة وداد قوية فكانوا يزورونه في غالب الأحيان للاسترشاد به في مهمات التضليل التي أجمعوا عليها.. وكان من مساعدة اللورد كرومر لشيخه ومرشده أن ولاه مناصب القضاء الأهلي حتى وصل به إلى وظيفة مستشار.. ثم عينه مفتيًا بالديار المصرية ليكون له الحق في التداخل بشؤون الأزهر الذي أجمع السياسيون على خرابه فكان كل من أراد أن يلتحق بالمناصب العالية يتظاهر بازدراء الدين ورجاله ويكون كزب الأرض في ثباته على تمثيل هيئة العناد والإصرار بعدم الانقياد لأي واعظ كان من النصحاء... وما زالت تماثيل زب الأرض تتفاقم رزاياها

وتنتشر مصائبها من سفهاء الزيغ الذي افتتنوا بذلك الطالب المارق من الدين ظانين أن انتشار صيته في الممالك كان لمهارته في العلم وتمسكه في العلم وتمسكه بالحق وليس الأمر كذلك وإنما هي فتنة اتخذها اللورد كرومر طريقًا مسلوكًا لتنفيذ أغراض السياسيين في البطش بالدين الإسلامي والخلافة وضياع العلم الديني وكان أمر الله قدرًا مقدورًا". ونذكر بعد هذا رأي الشيخ يوسف النبهاني وهو مع رأي الجنبيهي كما يقول الدكتور محمد محمد حسين "يصوران الجانب الآخر لصدى دعوة الأفغاني ومحمد عبده عند المعاصرين وهو الجانب الذي اختفى الآن أو كان يختفي تحت تأثير الضغوط والحماية التي تساند هذه المدرسة وتحارب خصومها".

والشيخ النبهاني -أيضا- إنما يتحدث ويقول بعد معاشرة ومخالطة للأفغاني إذن فقوله قول من أدرك الأمور على حقيقتها لا قول متخرص ظان.

يصفهم بادعاء الاجتهاد المطلق وهم "الجاهلون" قال نظمًا:

وكم من قرون قد توالت ولم يجل... بدعوى اجتهاد مطلق عالم فكرًا

ادعاه الجاهلون بعصرنا... فما أقبح الدعوى وما أفظع الأمرا

ويرى أن قوله تعالى وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ قَالُواْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لاَّ يَشْعُرُونَ [البقرة: ١١] يرى أنهم هم المرادون بها ويستدل بما نقله السيوطي في الدر المنثور عن سلمان الفارسي رضي الله عنه أنه سئل عن هؤلاء القوم فقال لم يأتوا بعد وذكر ذلك البيضاوي ثم قال النبهاني "قلت لا شك أن المنافقين المذكورين في هذه الآيات السابقة واللاحقة، والخوارج الذين خرجوا على سيدنا علي رضي الله عنه وغيره من أئمة الإسلام متصفون بهذه الأوصاف الذميمة إلا أنهم لم يدعوا أنهم مصلحون لدين الإسلام ويلقبوا أنفسهم بهذا اللقب مثل هذه الفرقة الضالة فرقة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده المصري في مطابقة

الآيـة لهـذه الفرقـة أكثـر مـن مطابقتهـا للمنـافقين والخـوارج وإن شـملتهم جميعًـا أحكامها".

وقال نظمًا:

فما بالهم لا يصلحون نفوسهم... أما هي بالإصلاح من غيرها أحرى

وقال:

وكل امرئ لا يستحي في جداله... من الكذب والتلفيق مهما أتى نكرًا

وقال عن الأفغاني:

تسمى جمال الدين مع قبح فعله... كما وضعوا لفظ المفازة للصحرا

وقال عن محمد عبده:

فمن جهة يدعي الإمام ويقتدي... بأعمال أهل الكفر من جهة أخرى

يذم خيار المسلمين وعندما... يرى حاجة للكفر يستحسن الكفرا

لكي ما يقال الشيخ حر ضميره... فيبلغ عند القوم مرتبة كبرى

وما زال مشهودًا على الدين شره... وإن زعم العميان أن به خيرا

ويصف عبده - بعد عودته إلى مصر من منفاه:

وعاد إلى مصر فأحدث مذهبًا... ولوث من أقذاره ذلك القطرا

وأيد أعداء البلاد بسعيه... وأوهم أهل الجهل أن بهم خيرا

يحسن بين الناس قبح فعالهم... ومهما أساءوا راح يلتمس العذرا

بمقدار ما خان البلاد وما أتى... لأعدائها نصحًا علا عندهم قدرا

وقال:

ونال بجاه القوم في الناس رتبة... بها حاز فيمن شاءه النفع والضرا

وقال:

فمن رهبة أو رغبة كم سعى له... طغام من الجهال أكسبهم خسرا

وقال عن منهجهم في التفسير:-

وقد ضل في القرآن مع عظم نوره... كما خبطت عشواء في الليلة القمرا

فتفسيره من رأيه ليس خاليًا... فإما يرى فسقًا وإما يرى كفرًا

أحذر كل الناس من كتب دينه... وبالرد والأعراض تفسيره أحرى

وقال عنه:

يعاشر نسوان النصارى ولا يرى... بذلك من بأس وإن كشف السترا

ويأكل معهم كل ما يأكلونه... ويشربها حمراء إن شاء أو صفرا

ويفتي بحل المسكرات جميعها... وإذا هي بالأسماء خالفت الخمرا

ويأكل مخنوقًا ويفتي بحله... لئلا يقولوا أنه ارتكب الوزرا

وتحليله لبس البرانيط والربا... به بعض أهل العلم قد ألحق الكفرا

وكم زار باريز ولندره ولم... يزر مكة يومًا ولا طيبة الغرا

وإن كان يومًا للرياء مصليًا... يرى فاعلًا يوما وتاركها شهرا

وقال:

وقد كنت في لبنان يومًا صحبته... لقرب غروب الشمس من ضحوة كبرى

وصليت فرض الظهر والعصر بعده... لديه وما صلى هو الظهرا والعصرا

وكان صحيح الجسم لا عذر عنده... بلى إن ضعف الدين كان له عذرا

وقال:

وقبل غروب الشمس صاحبت شيخه... لقرب العشا أيام جاورت في مصرا

ولم أره أدى فريضة مغرب... فقاطعت شيخ السوء من أجلها الدهرا

وقال:

ولولا حديث المصطفى لأسامة... يقول به هلا شققت له الصدرا
لما صحت الدعوى بإسلام بعضهم... لدى وما استبعدت عن بعضهم كفرا
وكنت كتبت الكاف والفاء بعدها... على جبهات القوم كي يعرفوا والرا
كما جاء في الدجال يكتب لفظها... فيقرأ من يقرأ ومن لم يكن يقرأ
فقد أشبهوه في معان كثيرة... من الدجل والإلحاد والبدع الأخرى
وما الفرق إلا أنهم في قلوبهم... عماهم ودجال الورى عينه عورا
مقدمة للجيش عنه تقدموا... وجند له من قبله مهدوا الأمرا
تقدم فيهم نائبًا عنه عبده... فأغوى الذي أغوى وأغرى الذي أغرى

وقال عن رشيد رضا ومجلته المنار:

وكم ضل رأيًا من سقامة فهمه... بأمر صحيح من شريعتنا الغرا
ولو سأل الأشياخ أدرك سره... ولكنه مع جهله قد حوى كبرا

وقال عن الثلاثة:

ثلاث أثاف تحتها نار فتنة... ومن وفقها الإلحاد صار لها قدرا
وقد دخلوا حزب المسون بهمة... بها حل كل من محافله الصدرا
ومذهبهم حكم الديانات واحد... تساوى به الإسلام والملل الأخرى

وهذا رجل آخر يكشف حالهم ويعلنها للناس وهو الشيخ مصطفى صبري شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقًا يقول "أما النهضة الإصلاحية المنسوبة إلى الشيخ محمد عبده فخلاصته أنه زعزع الأزهر عن جموده على الدين فقرب كثيرًا من الأزهريين إلى اللادينيين خطوات، ولم يقرب اللادينيين إلى الدين خطوة، وهو الذي أدخل الماسونية في الأزهر بواسطة شيخه جمال الدين الأفغاني كما أنه على ما يقال وسيأتي إيضاحه في هذا الكتاب هو الذي شجع قاسم أمين على ترويج السفور في

مصر". وقال عن محمد عبده "فلعله وصديقه أو شيخه جمال الدين أرادا أن يلعبا في الإسلام دور لوثر وكلفين زعيمي البروتستانت في المسيحية فلم يتسن لهما الأمر لتأسيس دين حديث للمسلمين وإنما اقتصر تأثير سعيهما على مساعدة الإلحاد بالنهوض والتجديد". وقال عنه أيضًا "وكان من مضار الشيخ بالإسلام وعلمائه الناشئين بعده أن حملة الأقلام بمصر المنحرفين عن الثقافة الإسلامية كما أكبروا الشيخ وآراءه الشاذة التي انتقدتها في هذا الكتاب وأوجدوا من السمعة العلمية السامية ما لا يزال طنينه في أذن الشرق الإسلامي. ولا شك في تأييده القوة الماسونية له كان ذلك حثًا للذين يحبون الشهرة والظهور من شباب العلماء وكهولهم على نيل ما أرادوه بواسطة الشذوذ في الرأي والتزلف إلى الكتاب المتفرنجين بل الانتماء إلى الماسونية". ولا نريد أن نذكر بعد هذا موقف الشيخ عليش رحمه الله تعالى الذي كان يلاحقهم في صحن الأزهر بعصاه أو موقف أبي الهدى الصيادي الذي وصف جمال الدين بأنه "مارق من الدين كما مرق السهم من الرمية" أو اعترافات أتباعه أنفسهم بأن الأفغاني "برز في علم الأديان حتى أفضى به ذلك إلى الإلحاد والقول بقدمية العالم زاعمًا أن الجراثيم الحيوية المنتشرة في الفضاء هي المكونة بترقٍّ وتحرير طبيعيين ما نراه من الأجرام التي تشغل الفلك ويتجاذبها الجو وأن القول بوجود محرك أولي حكيم وهم نشأ عن ترقي الإنسان في تعظيم المعبود على حسب ترقيه في المعقولات" أو وصف السلطان عبدالحميد لجمال الدين الأفغاني بأنه رجل الإنجليز، وأنه مهرج.

ب- من بعدهم:

ومن هؤلاء أيضًا الشيخ محمد حسين الذهبي حيث قال عن المدرسة العقلية الحديثة "أنها أعطت لعقلها حرية واسعة فتأولت بعض الحقائق الشرعية التي جاء بها

القرآن الكريم، وعدلت بها عن الحقيقة إلى المجاز أو التمثيل، وليس هناك ما يدعو لذلك إلا مجرد الاستبعاد والاستغراب، استبعاد بالنسبة لقدرة البشر القاصرة، واستغراب لا يكون إلا ممن جهل قدرة الله وصلاحيتها لكل ممكن. كما أنها بسبب هذه الحرية العقلية الواسعة جارت المعتزلة في بعض تعاليمها وعقائدها وحملت بعض ألفاظ القرآن من المعاني ما لم يكن معهودًا عند العرب في زمن نزول القرآن، وطعنت في بعض الحديث تارة بالضعف وتارة بالوضع، مع أنها أحاديث صحيحة رواها البخاري ومسلم وهما أصح الكتب بعد كتاب الله تعالى بإجماع أهل العلم كما أنها لم تأخذ بأحاديث الآحاد الصحيحة الثابتة في كل ما هو من قبيل العقائد أو من قبيل السمعيات مع أن أحاديث الآحاد في هذا الباب كثرة لا يستهان بها". وقال "وإذا كان الأستاذ الإمام قد أعطى لعقله الحرية الكاملة في تفسيره للقرآن الكريم فإنا نجده يغرق في هذه الحرية ويتوسع فيها إلى درجة وصلت به إلى ما يشبه التطرف في أفكاره والغلو في آرائه". وقال في موضع آخر ما خلاصته "الأستاذ الإمام ومن على طريقته لا يفرقون بين رواية البخاري وغيره فلا مانع عندهم من عدم صحة ما يرويه البخاري، كما أنه لو صح في نظرهم فهو لا يعدو أن يكون خبر آحاد لا يثبت به إلا الظن وهذا في نظرنا هدم للجانب الأكبر من السنة". وقال عن موقفه من حديث ((كل بني آدم يمسه الشيطان يوم ولدته أمه إلا مريم وابنها)). وقد رواه الشيخان قال الذهبي عن موقف محمد عبده "فهو لا يثق بصحة الحديث رغم رواية الشيخين له ثم يتخلص من إرادة الحقيقة على فرض الصحة بجعل الحديث من باب التمثيل، وهو ركون إلى مذهب المعتزلة الذين يرون أن الشيطان لا تسلط له على الإنسان إلا بالوسوسة والإغواء فقط". وقال أيضًا "وهذا المسلك الذي جرى عليه الشيخ رشيد هو مسلك شيخه ومسلك الزمخشري وغيره من المعتزلة الذين اتخذوا التشبيه والتمثيل سبيلًا

للفرار من الحقائق التي يصرح بها القرآن ولا تعجز عنها قدرة الله وإن بعدت عن منال البشر". وقال "ثم إن صاحب (المنار) لا يرى السحر إلا ضربًا من التمويه والخداع وليس له حقيقة كما يقول أهل السنة وهو يوافق بهذا القول قول شيخه وقول المعتزلة من قبله". ولم يكن الشيخ الذهبي بالوحيد الذي ربط بين اتجاههم واتجاه المعتزلة بل حتى أنور الجندي الذي أشاد بهذه المدرسة وخدع بها قال "وإذا كان جمال الدين الأفغاني هو أول من فتح باب المنطق والفلسفة في الفكر العربي الحديث بحسبانه طريقًا إلى الدفاع عن الإسلام في مواجهة الفلسفات الحديثة على نفس المنهج الذي اتخذه المعتزلة فإن محمد عبده هو الذي عمق هذا الاتجاه حتى أطلق عليهما اسم "معتزلة العصر الحديث".

أما الدكتور علي محمد جريشة ومحمد شريف الزيبق فقالا عن المدرسة العقلية "ونحن - على عكس كثير من غيرنا - نحسن الظن بأصحاب هذه المدارس ولا نقبل أن نسميهم عملاء وإن بدا منهم لون من الاتصال أو التعاون مع العدو المستعمر" "لكننا وإن نفينا عنهم "العمالة" فلا نستطيع أن ننفي عنهم "السذاجة" إن ظنوا أنهم يستطيعون أن يضحكوا على الاستعمار ويمكروا به فإذا به أشد مكرًا ظنوا أنهم يستطيعون أن يمتطوه ليسخروه لصالح الإسلام وامتطاهم الاستعمار ليسخرهم لصالح التغريب والتغيير الاجتماعي". وقال "وبهذه النية التي نحسن الظن بها ألف صاحب مدرسة العقل جمعية التقريب بين الأديان فيها المسلمون والنصارى واليهود... ولعله لم يدرك أن التقارب بين الإسلام والمسيحية واليهودية لا يمكن أن يكون إلا على حساب الإسلام.. لأنه الوحيد الدين الصحيح وغيره محرف.. ولعله لم يدرك أن المشركين حاولوا مع رسول الله ﷺ ذلك التقارب حين قالوا نعبد إلهك يومًا وتعبد آلهتنا يومًا فأنزلها رب السماء والأرض قاطعة حاسمة قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ

لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ [الكافرون: ١ - ٣] السورة".

وقالا: - "وأما الذي نأخذه على الرجل العالم:-

أولًا: اقتصاره من الإسلام على الإصلاح عن طريق التعليم فالإسلام ليس مجرد ثقافة فقط لكنه منهاج تربية ومنهاج حياة، وليته في هذا الجانب استطاع أن يصلح.

ثانيًا: أن الرجل وهو في موضع القدوة للمسلمين مالأ "الكافرين" الذين غصبوا الديار وما بعد الديار!... ولا ندري هل كان الإمام يحفظ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاء.... الآية [الممتحنة: ١] وهل قرأ غيرها من الآيات في نفس المعنى أم أن له فيه تأويلات كتأويله في الملائكة أو في سجودهم أو في معصية آدم أو في خلق عيسى عليه السلام أو في الجن أو في السحر أو غير ذلك مما أعمل فيه عقله "الكبير" ليقول "بالرأي في تاب الله؟!! " لقد مضى الرجل إلى ربه فنترك له حساب سره وعلانيته لكننا إزاء الظاهر. وعمره الذي أفنى في محاولة إصلاح التعليم بلوغًا إلى مقاومة الاستعمار أو على النهوض بالإسلام لا نملك إلا أن نتلو قول الله قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا [الكهف: ١٠٣ - ١٠٤] ونترك من قبل ذلك ومن بعد ذلك حسابه على الله لكننا نسوق ما نسوق ليعتبر أولوا الأبصار.. ويتذكر أولوا الألباب فلا تتكرر الصورة مرة أخرى".أما الأستاذ غازي التوبة فعد من أخطاء محمد عبده دعوته للتقريب بين الأديان فقال "قد أخطأ محمد عبده في دعوته إلى التأليف والتقريب بين الأديان حتى صار مطية لهيئات ودول حاقدة على الإسلام والمسلمين، وما ذلك إلا لأنه لم يلتزم حد الإسلام بل أتبع هواه فكان أمره فرطًا".

واستعرض الأستاذ غازي جملة الأخطاء والانحرافات بعد أن قسمها إلى قسمين:

أ) نتائج سياسة: وعد منها:

١ - التعاون مع رياض باشا عمل الإنجليز.

٢ - التعاون مع المحتل الإنجليزي.

٣ - الاصطدام مع عباس الثاني فقد كانت في مصر آنذاك سلطتان سلطة الاحتلال وسلطة الخديوية إحداهما مغتصبة والأخرى شرعية تمثلت الأولى في الثعلب العجوز اللورد كرومر والثانية في الخديوي عباس الثاني.

٤ - تبرير وجود المحتل.

٥ - تكوين مدرسة سياسية باسم محمد عبده حيث وجد الاحتلال في محمد عبده وتلاميذه مدرسة سياسية تحقق أغراضه وتنقذ مآربه فرعاها ونماها.

ب) النتائج الفكرية: كان الاستعمار يشعر بتحول المجتمع المسلم نحو الحضارة الغربية وأخذه منها في كل مجال وتقليده لها في كل أمر ولكنه كان يؤمن - في الوقت نفسه بأن الهوة ستبقى قائمة بين الغرب والمسلمين من جهة ولا يؤمن الانتكاس من جهة ثانية طالما أن الإسلام باق على طبيعته وحقيقته لذلك فقد صب جهودًا كبيرة كي يحور ويحول الإسلام من الداخل ليعطي السند الفكري والدعم الديني لمعطيات الحضارة الغربية من ناحية وتناولها دون التحرج من ناحية أخرى، وقد وجد الاستعمار في محمد عبده ضالته التي تحقق له هدفه ذاك في التحويل والتحوير أو قل التي تبدأ له بالخطوة الأولى في ذاك التحويل والتحوير". والدكتور محمد محمد حسين غير مكثر في ميدان الكتابة لكنه رصين الاداء مقتدر في استيفاء جوانب موضوعه ينظر إلى الأمور في عمق كما قال الأستاذ أنور الجندي وقد كان لدراسته العميقة في دعوة الأفغاني وتلاميذه نتيجة خطيرة توصل إليها حيث يقول "الذي يبدو لي هو أن دعوة الأفغاني التي ربي محمد عبده في أحضانها كان لها -

ككل الدعوات السرية – ظاهر وباطن فظاهرها يخاطب الجماهير. وهو يصور ما يريد صاحب الدعوة أن يعرفه جمهور المسلمين مما يعجبهم ويقع من قلوبهم موقع الارتياح والقبول، وباطنها يمثل حقيقتها التي يخفيها أصحابها عن الناس، ولا يكشفون الستر عنها قبل أن تحقق أهدافها بالوصول إلى مركز السلطة ومحمد عبده كان تابعًا لسيده الأفغاني أو خادمًا له كما تعود هو نفسه أن يكتب إليه في بعض رسائله والأفغاني كان يريد أن يعيد الدور نفسه الذي لعبه الإسماعيلية من أصحاب الدعوات الباطنية التي تتستر وراء التشيع". وقال عنهما أي الأفغاني ومحمد عبده "وكانا – ككل الثوار من أصحاب الدعوات السرية – يعلنان ما يحبه الناس ويستهويهم غير ما يبطنان مما ينكره الناس وما يبلغهم مطامعهم". هذا الرأي ليس رأي رجل خراص وإنما رأي رجل وقف جزءًا كبيرًا من نشاطه لدراسة حقيقتهم وجلاء أهدافهم حتى إذا ما وصل إلى درجة كبيرة من ذلك كشف للمسلمين ما توصل إليه مستندًا إلى حقائق ثابتة من أقوالهم أو أفعالهم التي لا تنكر وقد عرفت عنهم واشتهروا بها، وهو حينما يكشف هذا لا يكشفه لحقد أو حسد وإنما يكشفه لغرض إسلامي نبيل هو أن لا تقوم في مجتمعنا أصنام جديدة معبودة لأناس يزعم الزاعمون أنهم معصومون من كل خطأ وأن أعمالهم كلها حسنات لا تقبل القدح والنقد حتى أن المخدوع بهم والمتعصب لهم والمروج لآرائهم ليهيج ويموج إذا وصف أحد الناس إمامًا من أئمتهم بالخطأ في رأي من آرائه في الوقت الذي لا يهيجون فيه ولا يموجون حين يوصف أصحاب رسول الله ﷺ بما لا يقبلون أن يوصف به زعماؤهم المعصومون".

إذن فنقده نقد عارف مطلع، هدفه الإصلاح، وهذا ما نبحث عنه.

ونختم الحديث هنا برأي صنيعة من صنائعهم وأثر من آثارهم هو الأستاذ مصطفى لطفي المنفلوطي لكنه مع هذا أبى إلا أن يقول الحق في منهجهم.

أما أنه متأثر بهم معجب فشاهده أنه قال في إهداء كتابه (النظرات) "إن كان لي في هذا السفر فضيلة يعجب بها الفاضل أو رأي يرضى عنه العاقل، أو ديباجة يثني عليها الأديب فلا يد فيها لأحد من الناس غير هؤلاء الرجال الثلاثة ولي نفسي والدي السيد محمد لطفي وولي عقلي أستاذي الشيخ محمد عبده، وولي أمري سيدي سعد باشا زغلول أولئك الذين أهدي إليهم كتابي لأنه حسنة من حسناتهم وصنيعة من صنائعهم وأثر من آثار عنايتهم ورعايتهم وأولئك الذين أحسنوا إلي في هذه الحياة إحسانًا لا أزال أذكر أياديهم البيضاء فيه حتى يعتاق نفسي حمامهم وعظامي رجامها" إلخ.

ولكن هذا الولاء لوالده ولا دخل لنا فيه، ولمحمد عبده ولسعد زغلول وهو مرادنا لم يمنعه من قول الحق في نقد منهج محمد عبده حيث عرض لذكره في مقالة عنوانها (يوم الحساب) تخيل فيها أنه قد انتقل من العالم الأول إلى العالم الثاني ورأى كأنه بعث بعد الموت وكأن أبناء آدم مجتمعون في صعيد واحد يحاسبون على أعمالهم فألهم أنه موقف الحشر وأنه يوم الحساب ثم تخيل حوارًا جرى هناك بين محمد عبده وقاسم أمين عاتب فيه الأول الثاني على دعوته إلى السفور فإذا بقاسم أمين يجيب "أتأذن لي يا مولاي أن أقول لك: إنك وقعت في مثل ما وقعت فيه من الخطأ.. وإنك نصحتني بما لم تنصح به نفسك، أنا أردت أن أنصح المرأة فأفسدتها كما تقول، وأنت أردت أن تحيي الإسلام فقتلته، إنك فاجأت جهلة المسلمين بما لا يفهمون من الآراء الدينية الصحيحة والمقاصد العالية الشريفة فأرادوا غير ما أردت وفهموا غير ما فهمت فأصبحوا ملحدين، بعد أن كانوا مخرفين، وأنت تعلم أن دينًا خرافيًا خير من لا دين. أولت لهم بعض آيات الكتاب فاتخذوا التأويل قاعدة حتى أولوا الملك والشيطان والجنة والنار، وبينت لهم حكم العبادات وأسرارها وسفهت لهم رأيهم في الأخذ بقشورها دون لبابها، فتركوها جملة واحدة! وقلت لهم عن الولي

إله باطل والله إله حق فأنكروا الألوهية حقها وباطلها، فتهلل وجه الشيخ وقال له ما زلت يا قاسم في أخراك مثلك في دنياك لا تضطرب في حجة ولا تنام عن ثأر".

حسبك بهذا الاتهام من صنيعة من صنائعهم وأثر من آثار عنايتهم ورعايتهم وخلاصة ما نقلنا من نقد لهم هنا أنهم:-

١ - غير ملتزمين للشعائر الإسلامية من صلاة أو حج.. إلخ.

٢ - إن تعاونهم مع الاحتلال ودول الاستعمار إما لأنهم عملاء كما يقول بعض النقاد أو سذاجة منهم كما يقول آخرون.

٣ - إن لهم دعوة باطنية يظهرون منها ما يخالف حقيقتها وباطنها.

٤ - إنهم جاروا مذهب الاعتزال في كثير من مذاهبهم حتى أطلق عليهم أنهم معتزلة العصر الحديث.

٥ - إنهم الوسيلة التي اتخذها الاستعمار والمستعمرون لتحويل وتحوير الإسلام من الداخل ليعطي السند الفكري والدعم الديني لمعطيات الحضارة الغربية.

٦ - إن منهجهم في التفسير ضال ومنحرف.

كل هذا وغيره كثير كشفه الناقدون لهم لكن هذا كله، ولكنهم كلهم لم يكن لهم من الأثر ما يذكر، في التقليل من رواج حسن سيرتهم بين الناس وانخداع العلماء بهم قبل العوام حتى وصلوا إلى درجة لا يجرؤ عالم من العلماء على نقدهم علانية أمام ملأ من الناس في مجتمعهم.

لم يكن السبب في هذا سرًا لا يعلمه أحد بل علمه وخبره الكثيرون وأعلنوه للناس أيضًا، قالوا أن السبب أن الاستعمار يقف خلفهم ويؤيدهم ويساند دعوتهم ويحميهم أينما ساروا، ويحمي أفكارهم ومبادئهم في اللحظة التي يحتاجون فيها إلى

الحماية ويسعى إلى ترويج آرائهم بين المسلمين وإيصال صوتهم ودعوتهم إلى الناس.

وجند الاستعمار جنوده من المستشرقين للثناء عليهم ومدحهم حتى يروج ذلك بين الكتاب المسلمين فينقلوه عنهم نقل الإعجاب والتأييد "والافتخار" برجلين أو رجال من المشرق نالوا رتبة عالية عند رجال الغرب في المباحث الدينية، وهي رتبة تهفو إلى بلوغها أنظار طلاب الشهرة ولو على حساب الدين فأخذوا ينقلون ويروجون أفكارهم ومبادئهم لا نقل الفاحص الناقد وإنما نقل المؤيد المسلم لهم ما يقولون.

وبهذا راجت بين الناس أفكارهم وطغت على أذهانهم مبادؤهم فلا يسمعون صيحة "مخنوق" ضدهم ولا همس هامس في نقدهم، ولا صرخة محذر بين صيحات المخدوعين وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَـٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ [فصلت: ٢٦].

حتى ألجأوا بعض من يريد قول الحقيقة إلى قولها مشوبة بالثناء عليهم ومدحهم وتمجيدهم تقربًا إلى المخدوعين بهم.

ذلك أثر من آثار الاستعمار، ونتيجة لدراسة نقدية مزعومة من المستشرقين لا ندعي ذلك ادعاء ونثبت هنا ما يقيم أساسه.

المبحث السابع: موقف الاستعمار البريطاني منهم واعترافه بما قدموه له من خدمات

سبق أن ذكرنا ما يثبت حماية الاستعمار لهم ودفاعه المستميت عن دعوتهم، ونعيد هنا للمناسبة بعضه ونزيد عليه. ونبدأ أول ما نبدأ برجل أعلن عداءه للإسلام حيث قال جئت "إلى مصر" لأمحو ثلاث القرآن والكعبة والأزهر".

ترى من الذي عاون هذا الرجل لتحقيق هدفه؟! إنهم ولا شك رجال المدرسة العقلية من حيث يدرون "فيكونوا عملاء" أو من حيث لا يدرون "فيكونوا سذاج". قال كرومر في تقريره السنوي لعام ١٩٠٥م عن محمد عبده "كان لمعرفته العميقة بالشريعة الإسلامية ولآرائه المتحررة المستنيرة أثرها في جعل مشورته والتعاون معه عظيم الجدوى". وقال أيضًا "لا ريب عندي في أن السبيل القويم الذي أرشد إليه المرحوم الشيخ محمد عبده هو السبيل الذي يؤمل رجال الإصلاح من المسلمين الخير منه لنبي ملتهم إذا ساروا فيه فأتباع الشيخ حقيقون بكل ميل وعطف وتنشيط من الأوروبيين". وقال أيضًا "إن أهميته السياسية ترجع إلى أنه يقوم بتقريب الهوة التي تفصل بين الغرب وبين المسلمين، وأنه هو تلاميذ مدرسته خليقون بأن يقدم لهم كل ما يمكن من العون والتشجيع فهم الحلفاء الطبيعيون للمصلح الأوربي".

وقد امتثل هو ما دعا إليه فمال إليهم وعطف عليهم وقدم لهم كل عون وتشجيع فكانوا له "حلفاء طبيعيون" فوجبت عليه حمايتهم. صرح اللورد كرومر بنفسه "إن الشيخ محمد عبده يظل مفتيًا في مصر ما ظلت بريطانية العظمى محتلة لها". وقال السيد رشيد "وقد تحقق أن اللورد كرومر قال للخديوي إن كان تحريك بعض المشايخ ضد المفتي لأجل فصله من الإفتاء فاسمح لي بأن أقول أنه ما دام لبريطانيا العظمى نفوذ في مصر فإن الشيخ محمد عبده يكون هو المفتي حتى يموت". هذه بعض حمايته في الداخل أما إذا ذهب إلى الخارج كالآستانة مثلًا فإنه يكتب إلى تلميذه السيد رشيد "إن السلطان لا يستطيع حبسي لو أراده وهو يعلم عجزه عن ذلك حق العلم ولذلك أسباب لا أحب ذكرها الآن" ولكن السيد رشيد يذكر السبب في هذا "وهم لا يجهلون أن السفارة البريطانية كانت بالمرصاد وأنها لا تسكت للحكومة

الحميدية على ذلك لو أقدمت عليه والسلطان ورجاله لا يجهلون هذا أيضًا". بل إن الاحتلال الإنجليزي كان عاملًا أساسيًا من عوامل عودة محمد عبده من المنفى في الشام إلى مصر وقد صرح اللورد كرومر بهذا في كتابه (مصر الحديثة) حيث قال "عن العفو صدر عن محمد عبده بسبب الضغط البريطاني".

هذه إشارة تكفي اللبيب في بيان مدى تعاون إمام المدرسة العقلية الحديثة وأستاذها مع الاحتلال ومدى حمايتهم له وهو أمر له معناه.

ترحيب المستشرقين بالمدرسة ونتائجها:

كان لأفكار المدرسة العقلية صدى كبيرًا في دراسات المستشرقين، والحقيقة أنا لا ندري من أين نبدأ وإلى أين ننتهي بين عبارات الثناء والترحيب بهم من المستشرقين ولعلنا نكتفي أيضًا بالإشارة. فهذا جب يقول عنهم "لسوء الحظ ظل قسم كبير من المسلمين المحافظين ولا سيما في الهند لا يخضعون لهذه الحركات الإصلاحية المهدئة وينظرون إلى الحركة التي تزعمتها مدرسة عليكره بالهند ومدرسة محمد عبده بمر نظرة كلها ريبة وسوء ظن لا تقل عن ريبتهم في الثقافة الأوروبية نفسها" ثم وضح هذا المستشرق الإنجليزي جب دور المدرسة العقلية بقوله "إن في كل البلاد الإسلامية - باستثناء شبه جزيرة العرب وأفغانستان وبعض أجزاء من أواسط أفريقيا - حركات معينة تختلف قوة واتساعًا ترمي إلى تأويل العقائد الإسلامية وتنقيحها" ثم قال "وقد اتجهت مدرسة محمد عبده بكل فروعها وشعبها نحو تحقيق هذا الهدف" ثم ذكر "أن الأديب "بانيرث" المبشر يرى أن حركة الإصلاح الإسلامي - على النحو الذي تسير فيه الآن يجب أن تقابل من المسيحية الغربية بالتشجيع". ولعله يكفي هنا أن ننقل عن جب رأيه في تلاميذ محمد عبده حيث يقول "إن تلامذته هم من أولئك الذين تعلموا على الطريقة الأوروبية وذلك من

ناحيتين أولاهما إن ما كتبه الشيخ كان بمثابة درع واقية للمصلحين الاجتماعيين والسياسيين فإن عظمة اسمه قد ساهمت في نشر أخبار لم تكن تنشر من قبل ثم إنه قد أقام جسرًا من فوق الهوة السحيقة بين التعليم التقليدي والتعليم العقلي المستورد من أوربا الأمر الذي مهد للطالب المسلم أن يدرس في الجامعات الأوروبية دون خشية من مخالفة معتقده وهكذا انفرجت مصر المسلمة بعد كبت، فقد ساهم الشيخ محمد عبده أكثر من أي شخص آخر في خلق اتجاه أدبي جديد في إطار الروح الإسلامية". أما الجاسوس البريطاني ألفريد سكاون بلنت فيصف دعوتهم بأنها "الإصلاح الديني الحر" ويصفهم بأنهم "زعماء الإصلاح في الأزهر" ويصف مدرستهم بأنها "تلك المدرسة الواسعة التقية". وقال عن الأفغاني "ومن أغرب ما يروى أن الفضل في نشر هذا الإصلاح الديني الحر بين العلماء في القاهرة لا يعود إلى عربي أو مصري أو عثماني ولكن إلى رجل عبقري غريب يدعى السيد جمال الدين الأفغاني". وقال عن محمد عبده أنه "رجل من أحسن وأحكم الرجال العظام ويجب أن لا يتوهم أحد أني إذ أستخدم هذه الألفاظ ألقي القول على عواهنه أو أبالغ مثقال ذرة ولكني أقولها معتمدًا على معرفتي بأخلاقه في ظروف مختلفة وأحوال صعبة فقد عرفته في أول الأمر معلمًا دينيًا ثم قائدًا لحركة الإصلاح الاجتماعي... وأخيرًا حين سودته مواهبه العقلية ونصرته من جديد". وتحدث عن هدف الأفغاني فقال "كان همه أن يطلق العقول من الأغلال التي قيدتها طوال الأجيال الماضية" وأن هذا "يماثل ما حدث من إحياء المسيحية بأوربا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر". وهذا جولد زيهر يبين قصد مدرسة المنار بأنه "تحقيق قدرة الإسلام على الحياة بين تيارات العصر الحديث عن طريق إصلاح الأحوال المغلولة بقيود المذاهب الجامدة" واعتبر السيد جمال الدين الأفغاني المحرك الأول لهذا الاتجاه.

الفهرس

* * *